

Sekularisme i norsk offentlighet

Kultursjåvinisme eller grunnlag for mangfold?

Erlend Hovdkinn From



Masteroppgave i Religion og samfunn,

Det teologiske fakultet

UNIVERSITETET I OSLO

Våren 2011

Veileder: Dag Thorkildsen

Sekularisme i norsk offentlighet

Kultursjåvinisme eller grunnlag for mangfold?

Erlend Hovdkinn From

© Erlend Hovdkinn From

2011

Sekularisme i norsk offentlighet – Kultursjåvinisme eller grunnlag for mangfold

Erlend Hovdkinn From

<http://www.duo.uio.no/>

Trykk: Reprosentralen, Universitetet i Oslo

Forord

Takk til Dag Thorkildsen for god veiledning. Jeg vil også takke Peder Inge Knutsen Samdal, Espen Skran, Ivar Brevik og Arnhild Brevik Elster for gjennomlesninger og konstruktive tilbakemeldinger.

Erlend Hovdkinn From, Oslo 2011.

Innhold

1. Innledning	17
1.1 Tema	17
1.2 Utgangspunkt	17
1.3 Faglig tilnærming	17
1.4 Disposisjon	18
1.4.1 Del 1 – Historisk bakteppe	18
1.4.2 Del 2 – Teori	19
1.4.3 Del 3 – Analyse	19
2. Problemstilling	19
3. Begrepsavklaringer	20
3.1 Terminologisk bakgrunn	20
3.2 Det sekulære, sekularisering og sekularisme	21
3.3 Taylors tre dimensjoner av sekularitet.	22
Del 1: Historisk bakteppe	25
4. Sekulariseringshistorie	25
4.1 En autoritetsforskyvning	25
4.2 Utviklingen av eksklusiv humanisme	26
4.2.1 Renessansehumanismen	26
4.2.2 Deismen – ideen om upersonlig orden	26
4.2.3 Avfortrylling, fornuften i sentrum	27

4.2.4 Disiplinering og sivilisering	27
4.2.5 Religiøs disiplinering	28
4.2.6 Den frie vilje	28
4.2.7 Naturretsfilosofi	29
4.2.8 Mennesket i sentrum for system og orden	29
4.2.9 Rasjonell politisk plattform	29
4.2.10 Descartes, immanent etikk	30
4.2.11 Kartesisk antropologi	30
4.2.12 Apropos antroposentrisk vending	31
4.2.13 Eksklusiv humanisme - brudd og kontinuitet	31
4.2.14 Immanent moralitet	32
4.2.15 Oppsummering eksklusiv humanisme	33
4.2.16 Noen kritiske bemerkninger	34
4.3 Sekularisering – tenkning motiveres nedenfra	34
4.3.1 Reformasjonen, individualisering av tro	35
4.3.2 Sosial orden motivert av sekulære anliggender	36
4.3.3 Apropos fattighjelp	36
4.3.4 Ny sosial orden	37
4.3.5 Det politiske samfunnet, verktøy for menneskelig samhandling	37
4.3.6 Sosiale forestillinger i endring	38
4.3.8 Kollektive handlinger i <i>saeculum</i>	38
4.4 Den offentlige sfære	39
4.4.1 Folkeopinion	39

4.4.2 Samfunn på sekulære premisser	40
4.4.3 Sekulært tidsperspektiv	40
4.4.4 Argumentasjon i de offentlige sfærer	41
4.4.5 Offentlige sfære, sekularitet	41
4.4.6 Rousseau, <i>General Will</i>	41
4.4.7 Statsmakt og det suverene folks sosiale forestillinger	42
4.4.8 Sekulær tidsforståelse, en forutsetning for demokrati	43
4.4.9 <i>Direct access society</i>	43
4.5 Nye måter å se verden på	44
4.5.1 De lange linjers historie	44
4.5.2 Taylor og modernitet	45
4.6 Sekulariseringens utgangspunkt i kristenhegemonisk Europa	46
4.6.1 Naturvitenskap	46
4.6.2 Historiesyn	47
4.6.3 Irreligiøse sosiale forestillinger i vitenskapen	47
4.6.4 Universell moral	48
4.6.5 Vitenskap og moral uten gud	49
4.6.6 Ateistiske livssyn blir reelle alternativer på 1800-tallet	49
4.6.7 Disiplinerende moralisme	50
4.6.8 Ateismen blir mainstream	51
4.6.9 Universalisering av menneskerettigheter	51
4.7 Moderne verdensanskuelser og konflikter dem imellom	51
4.7.1 Menneskesyn	51

4.7.2 Ateistisk religionskritikk	52
4.7.3 En polarisert debatt	53
4.7.4 Meningen med livet	54
4.7.5 Mennesket som mål i seg selv	54
4.7.6 Moderne moralske orden som overlappende konsensus	55
4.7.7 Universell moralsk orden	56
4.7.8 Moderne filantropi	56
Del 2: Teori	59
5. Modernitet-postmodernitet, modernisme-postmodernisme	59
5.1 Definisjoner	59
5.2 Modernitet og postmodernitet	59
5.3 Modernisme og postmodernisme	60
5.3.1 Modernisme	61
5.3.2 Postmodernisme	61
5.4 Kristent minne i oppløsning	62
5.5 Modernitet endrer religiøse og sekulære verdensanskuelser	63
5.6 Religion i politisk offentlighet	64
6. Pluralisering, globalisering og sekularisering	64
6.1 Pluralisering i nyere tid	65
6.2 Pluralismebegrepet	66
6.3 Destabiliserende pluralisme?	67

7. Norge i dag, tros- og livssynspluralistisk?	68
7.1 Metodiske problemer, kan religiøsitet måles?	69
7.2 Ny pluralisering i Norge	70
7.3 Positive holdninger til tros- og livssynspluralisme	70
7.4 Pluralisme, problematisk for statskirken?	70
7.5 'Den nye pluraliseringen'	71
7.6 Økt pluralisme = økt fokus på religion	72
7.7 Skepsis mot religion i statlig og politisk offentlighet	74
8. Sekularisme	75
8.1 Laïsisme vs. judeokristen sekularisme	76
8.1.1 Laïsisme	76
8.1.2 Judeokristen sekularisme	77
8.2 Brudd og kontinuitet	77
8.3 Absolutt verdensanskelse	78
8.4 Ideologisk- vs. moderat sekularisme	79
8.5 Sekularisme – diskursiv makt	80
8.5.1 Partikulært vs. universelt sekularismeperspektiv	81
8.5.2 Politisk og moralsk disiplinering	82
8.5.3 Sekularisme – en liberalistisk myte	83
8.5.4 Diskursiv dominans	84
8.5.5 Rasjonalistisk sekularisme	86

8.5.6 Sekularisme i tros- og livssynspluralistiske samfunn	86
8.6 Sekularisme – troen på en universell fornuft	86
8.6.1 Universell fornuft	87
8.7 Sekularisme og islam	88
8.7.1 Islam ut av staten, men ikke ut av politikken	89
8.7.2 Sekulær stat	89
8.7.3 Optimistisk syn på sekularisme	90
8.8 <i>Sekularitet 3 vs. Closed World Structures</i>	90
8.8.1 <i>Closed World Structures</i>	90
8.8.2 <i>Sekularitet 3</i> , universell sekularisme	94
8.9 Sekularisme på norsk	96
8.9.1 Argumentasjon i norsk offentlighet	96
8.9.2 Samsvar mellom religiøse og sekulære identiteter	96
8.9.3 Sekulær offentlighet – sekulær argumentasjon	97
8.9.4 Religiøse argumenter oversettes	98
8.9.5 Apropos argumentasjon; Habermas og Rawls	98
8.9.6 Muslimske reaksjoner på norsk sekularisering og sekularisme	99
8.9.7 Myk sekularisme	99
8.9.8 Opplysningshumanismens hegemoni	100
8.9.9 Sekularisering og økt sekularisme	101
8.9.10 Relativisering av tro	101
8.9.11 Religion i norsk offentlighet	102

8.9.12 Eksklusiv humanisme i Norge	102
8.9.13 Norsk sekularisme og islam	103
8.9.14 Religionsdialog, sekularitet og et felles forpliktende språk	103
8.9.15 Sekularitet som 'felles rom'	104
8.9.16 Religionsdialog	104
8.9.17 Felles språk	105
8.9.18 Overlappende konsensus	105
8.10 Oppsummering sekularisme	106
Del 3: Analyse	111
9. Metode, diskursanalyse	111
9.1 Måter å se verden på	111
9.2 Makt	112
9.3 Diskursiv kamp om meningssystemer	112
9.4 Diskursive artikuleringer	113
9.5 Flytende betegnelser i Rana-debatten	114
10. Diskursanalyse av Rana-debatten	114
10.1 Feltet	114
10.2 Avgrensning av analysemateriale	115
10.3 Analyse	116
10.3.1 Moderat sekularisme	116
10.3.2 Statskirken utsettes for ideologisk sekularisme	116

10.3.3 Ranas artikulasjon	117
10.3.4 Universell sekularisme: avskaff statskirken	117
10.3.5 Apropos medborgerskap og sekularisme	119
10.3.6 Nyansene mellom ideologisk- og moderat sekularisme	120
10.3.7 Sekulært samfunn for reell livssynspluralisme	120
10.3.8 Sekularisme – en del av vestlig kultur	121
10.3.9 Religion ut av offentligheten	122
10.3.10 Laïсистisk logikk	124
10.3.11 Forsøker å lukke diskursen	125
10.3.12 Nyanser av judeokristen sekularisme	128
10.3.13 Menneskerettigheter over religion	128
10.3.14 Intolerant toleranse	129
10.3.15 Gjensidige beskyldninger om intoleranse	130
10.3.16 Rasjonalistisk ideologisk sekularisme	131
10.3.17 Rasjonalisme og moderat sekularisme	132
10.3.18 Spørsmål om argumentasjonsform	133
10.3.19 Religionskritikk	136
10.4 Oppsummering analyse	136
10.4.1 Diskursive artikulasjoner i Rana-debatten	136
10.4.2 Sekularismens paradoks	137
10.4.3 Hvilken rolle spiller sekularisme i Rana-debatten?	138
10.4.4 En tilslørt enighet	139
10.4.5 Uenighet om argumentasjonsform	139

11. Konklusjon	140
11.1 <i>Hvilken rolle spiller sekularisme i norsk offentlighet?</i>	140
11.2 <i>Hvilke representasjoner av sekularisme preger norsk religionsdebatt?</i>	143
12. Litteratur	147

1. Innledning

1.1 Tema

Temaet for denne masteroppgaven er *sekularisme*. Her ønsker jeg å gjøre rede for hvordan ulike representasjoner av sekularisme kan opptre i en norsk offentlig diskurs. Dette arbeidet er hovedsakelig teoretisk. Jeg vil imidlertid supplere med en analyse avslutningsvis, for å vise hvordan argumentasjonen om dette tema i norsk offentlighet kan arte seg. Denne vil rette seg mot mediedebatten rundt Mohammed Usman Ranas kronikk, 'Den sekulære ekstremismen' i Aftenposten 2008.¹

Sekularisme er et hett tema i religionsvitenskaplige fagtradisjoner, noe de mange publikasjonene de siste årene vitner om. Eksempler på det er Charles Taylors *A Secular Age* (2007), og den påfølgende diskusjonen i bloggforumet *The Immanent Frame*.² Dette gjelder også i Norge der Sindre Bangstads *Sekularismens ansikter* (2009) og den kommende antologien *Sekularisme på norsk* (upubl.) forteller om forskningsinteressen knyttet til dette temaet.

1.2 Utgangspunkt

Sekularismen har på mange måter blitt revitalisert i takt med resten av samfunnets økende interesse for religion, særlig etter terrorangrepene 11. september 2001. Med ny pluralisering av det norske samfunnet med en voksende andel muslimske innvandrere utkrystalliseres sosiokulturelle variasjoner. I denne sammenhengen er det interessant å se hvordan kulturelle grupper med tradisjonell tro intakt reagerer overfor et sekularisert samfunn, samt hvordan majoriteten forholder seg til de religiøse andre. Rana-debatten kan være et eksempel på møtet mellom ulike forståelser av sekularitet og sekularisme, og blir derfor en interessant *case* for å illustrere de teoriene som oppgaven tuftes på.

1.3 Faglig tilnærming

Med et teoretisk tyngdepunkt har jeg som mål at min tekst skal kunne reflektere den komplekse idéhistorien knyttet til sekularismebegrepet, samt gi en presentasjon av ulike uttrykk for sekularisme. Jeg kommer til å diskutere ulike sekularismeteorier i forhold til hverandre. I tillegg vil jeg diskutere religion i forhold til modernitet og postmodernitet. I denne diskusjonen vil teorier om pluralisme særlig vektlegges. For å dreie teksten mot en norsk kontekst vil jeg inkludere teorier om norsk sekularisme, og religion i det moderne

¹ Denne debatten vil heretter refereres til som 'Rana-debatten'.

² <http://blogs.ssrc.org/tif/>

Norge. Her vil jeg støtte meg til utvalgte bidrag fra *Religion i dagens Norge* (2010) og *Sekularisme på norsk*.

Analysen min vil baseres på diskursteori. Målet med denne analysen er å undersøke hvordan sekularismen kan framstå i norsk offentlighet. Gjennom en diskursteoretisk tilnærming ønsker jeg å studere ulike argumenter mot et idéhistorisk bakteppe. Hensikten med dette er å kunne redegjøre for argumentenes genealogi, og avdekke hvilke sekularismediskurser disse representerer, samt konflikter mellom disse.

1.4 Disposisjon

Denne teksten består hovedsakelig av tre deler; først en idéhistorisk framstilling, deretter følger en teoretisk del, mens den siste delen utgjør analysen og tilhørende metodiske og teoretiske refleksjoner.

1.4.1 Del 1 – Historisk bakteppe

Jeg har valgt å følge den kanadiske filosofen og katolikken Charles Taylor idéhistoriske presentasjon fra *A Secular Age* (2010). Dette valget er ikke ensbetydende med at jeg er enig i Taylors analyse og hans normative budskap i boken. Det er ikke uproblematisk, som den britiske teologen John Milbank påpeker, at Taylor betrakter sekularisme utelukkende i lys av vestlig kristendom, med en historisk og teologisk tilnærming, samtidig som han neglisjerer mer sosiologiske tilnærminger.³ Men jeg bedømmer hans fokus på de 'lange linjers historie' som en fruktbar metode for å kunne gjøre rede for moderne sekularisme. *A secular Age* gjennomgår utviklingen fra en religiøs- til en sekulær tidsalder i vestlig kultur. Måten Taylor gjør dette på er å beskrive hvordan humanismen oppstår, gjennom ulike filosofiske bevegelser fra omtrent 1500 og fram til i dag. Dermed skaper Taylor en idéhistorisk forståelseshorisont som er hending i arbeidet med moderne sekularisme. Selv om det er elementer i denne framstillingen som bør problematiseres, synes jeg Taylor har lyktes i å framstille humanismens idéhistorie som er akseptabel uavhengig av leserens politiske-, kulturelle- og religiøse ståsteder.

Målet med dette arbeidet, er å la Taylors historiske narrativ danne et rammeverk for mitt prosjekt. Samtidig vil jeg ved hjelp av andre teorier supplere dette med alternative tolkninger og kritiske merknader, slik at jeg til slutt kan belyse ulike former for sekularisme, samt gjøre

³ Milbank, John (2010) 'A Closer Walk on the Wild Side' i Warner, Brian, Jonathan VanAntwerpen, og Craig Calhoun (Red.) *Varieties of Secularism in A Secular Age*. Cambridge: 55.

rede for deres opphav. Et premiss for dette prosjektet er den oppfatning at sekularisme ikke er en enhetlig diskurs, men snarere et begrep som er gitt forskjellige uttrykk og som forstås på forskjellige måter i ulike kontekster.

1.4.2 Del 2 - Teori

Oppgavens teoretiske tyngdepunkt vil framstå i klartekst under tekstens andre del. Denne består av en presentasjon av begrepene modernitet og postmodernitet, modernisme og postmodernisme, samt pluralisme og sekularisme. Hva gjelder disse temaene, så er det her snakk om enorme felt som diskuteres i mange fagtradisjoner. Jeg har valgt å begrense min diskusjon til religionsvitenskapelige framstillinger, som særlig diskuterer religionens rolle i forhold til disse temaene. Selv om de er sortert hver for seg under respektive overskrifter, vil de ulike temaene overlappe hverandre, da dette er fenomener som ikke lar seg begripe isolert sett, men snarere i relasjon til hverandre.

Jeg har valgt å fokusere på teorier som er relativt nye av dato. Disse kommuniserer naturligvis med tidligere teorier, blant annet representert av Comte, Durkheim, Weber, og Marx, samt nyere teorier, som Bergers og Luckmanns. Noen av disse vil derfor nevnes underveis i oppgaven, men jeg kommer ikke til å gi noen fullgod redegjørelse for disse. Grunnen til at jeg har valgt å bruke nyere teori, er at jeg vil diskutere sekularismens rolle i Norge i dag, som i likhet med resten av Europa, er gjenstand for en pågående pluralisering. For å forstå disse utviklingslinjene har jeg henvendt meg til teorier som hovedsakelig relaterer seg til dagens sekularisme og religiøse mangfold.

1.4.3 Del 3 - Analyse

Avslutningsvis vil jeg vise hvordan de forskjellige 'sekularismene' kan ytre seg i dagens Norge, gjennom en diskursanalyse av Rana-debatten. Denne skal vise hvilke representasjoner av sekularisme som finnes, og hvilke diskurser disse trekker på. På dette grunnlaget ønsker jeg å gjøre rede for hvilken rolle sekularisme spiller i norsk offentlighet.

2. Problemstilling

Hovedproblemstillingen som jeg vil drøfte og forsøke å svare på i denne masteroppgaven er i hovedsak todelt: (a) *hvilken rolle spiller sekularisme i norsk offentlighet?* og (b) *hvilke representasjoner av sekularisme preger norsk religionsdebatt?*

Jeg er klar over de utfordringer som en slik problemstilling reiser siden den retter seg mot et enormt felt, nemlig *norsk offentlighet*. Jeg har ingen ambisjoner om å kunne konkludere mitt arbeid med 'å slå i bordet' med ulike teorier, og på den måten forklare sekularismens rolle for *hele* den norske offentligheten. Det jeg imidlertid vil gjøre, er å analysere argumentasjonene i Rana-debatten i forhold til relevant teori for på den måten å gi et utsnitt av hvilken rolle sekularisme spiller i norsk offentlighet. Og ikke minst; *hvilke representasjoner av sekularisme preger norsk religionsdebatt?* Rana-debatten vil slik fungere som et eksempel som vil kunne kontekstualisere de teoriene som ellers drøftes i denne oppgaven.

3. Begrepsavklaringer

3.1 Terminologisk bakgrunn

Sekulariseringstermen kan etymologisk knyttes til det latinske *saeculum* som på nytestamentlig gresk gjerne ble oversatt til *aion* som betyr 'tidsalder' eller 'epoke'. I den nytestamentlige konteksten henspilte *saeculum* på en tidsalder eller 'denne dimensjonen av verden' i motsetning til 'det hinsidige' og 'guddommelige'. I forlengelsen av dette viser den svenske teologen Per Erik Persson hvordan den kosmiske inndelingen av verden i *saeculum* og det mer altomfattende *mundus* gjenspeiler to ulike måter å betrakte verden på. Dette dreier seg om en judeokristen historisk oppstykkning av tilværelsen, som skjelnet mellom det verdslige og guddommelige.⁴ I middelalderen fikk *saeculum* betydningen 'denne verden' som en kontrast til det evige og uforanderlige. Det sekulære ble i denne sammenhengen forstått som noe en levde ut i den forgjengelige tilværelsen fra fødsel til død, i motsetning til 'det evige liv'. En annen middelaldersk distingvering mellom *saeculum* og *mundus* illustreres gjennom 'sekulærprest', som bilde på den pretestanden som hadde sitt virke 'ute i verden' i motsetning til 'ordensprestene' som i klosterordnene mediterte over de 'evige sannheter'. Sekularisering forstås da som benevnelse for de tilfeller der 'ordenspresten' trådte ut av sin klostertilværelse og inn i den verdslige sfære.⁵

Distingveringen som er skissert over, ble senere grunnlaget for den geistlige og den verdslige maktens språkbruk. I denne sammenhengen betød sekularisering overdragelse av eiendom fra den geistlige til den verdslige sfære. I forlengelsen av dette har man karakterisert en videre

⁴ Persson, Per Erik (1971) *Att tolka Gud i dag – Debattlinjer i aktuell teologi*, Lund:10-11.

⁵ Persson 1971: 12.

verdsliggjøring av samfunnet, der kirken mister sin innflytelse overfor samfunnet, som sekulariseringsprosesser.⁶

3.2 Det sekulære, sekularisering og sekularisme

Det *sekulære* er en term som henspiller på en moderne verdensanskuelse med forankring i den 'virkelige verden' i kontrast til religiøse verdensanskuelser. *Sekulariteten* kan betraktes som en sfære, en samfunnsarena, som ikke domineres av religion.⁷ Teolog og professor i interreligiøse studier Oddbjørn Leirvik definerer sekularitet som en politisk kultur der religionene deltar i det offentlige ordskiftet på en ikke-hegemonisk måte.⁸

Sekularisering dreier seg om identifiserbare historiske prosesser der religiøse og sekulære sfærer skilles fra hverandre. Den klassiske sosiologien har beskjeftiget seg med disse prosessene, og det har vært en tendens til å skissere en form for progresjon fra det primitive 'sacred' til det mer moderne og siviliserte 'secular'. Et sentralt poeng i sekulariseringsteoriene har vært at det religiøse i det moderne samfunnet henstilles til det private, mens den offentlige sfære forholder seg sekulær. Europeisk sosiologi enes i stor grad om denne tendensen, selv om man de siste 20 årene har kritisert deterministiske teorier om at modernisering medfører nedgang for religion og religiøsitet.⁹

Nordisk familjebok, 'konversationslexikon och realencyklopedi' (1917) definerer *sekularisering* som den prosessen som finner sted når kirkens eiendom overdras til verdslige aktører. Denne definisjonen refererer til overføring av kirkens eiendommer til verdslige fyrster etter reformasjonen. Sekulariseringstermen har utviklet seg siden 1917 og defineres i *De europeiske ideers historie* (1962) som en verdsliggjøring av ikke bare kirkeeiendom, men også av samfunnet generelt som [*i*]ndrettes efter principper, der ikke er religiøse.¹⁰ Denne prinsippendringen har også blitt kalt *avkristning*. På en annen side hevder Persson med referanse til de siste tiårenes diskusjoner (dvs. 1950-, 1960- og 1970-tallet) at en tredje dimensjon har blitt knyttet til sekulariseringsprosessen som ikke beskriver et dikotomisk forhold som avkristningstermen impliserer, men som i stedet forstår sekularisering som en

⁶ Persson 1971: 12.

⁷ Casanova, Jose (2007) 'Secular, secularizations, secularisms', på nettsiden *The Immanent Frame*: <http://blogs.ssrc.org/tif/> (Lest 03.12.2010) URL: <http://blogs.ssrc.org/tif/2007/10/25/secular-secularizations-secularisms/>

⁸ Leirvik, Oddbjørn (2008) 'Religionsdialog og sekularitet' i *Kirke og kultur*, 2008 nr 5. Se

http://www.idunn.no/ts/kok/2008/05/religionsdialog_og_sekularitet?languageId=2 (Lest 15.04.2011)

⁹ Casanova 2007.

¹⁰ Persson 1971: 9, med henvisning til E. Lund- M. Pihl-J. Sløk: *De europeiske ideers historie*, København 1962; svensk oversettelse *Europas idehistoria*, Stockholm 1967: 246.

konsekvens av kristendommen selv og som tegner et mer positivt bilde av forholdet mellom kristendom og sekularisering.¹¹

Sekularisme er et begrep som viser til mer spesifikke sekulære verdensanskuelser med enten bevisste eller underbevisste ideologiske forankringer. Fenomenologisk kan sekularismen(ne) manifestere seg som objektiverte strømninger i moderne samfunn som en form for 'doxa', det vil si objektivert kunnskap om verden som tas for gitt.¹²

3.3 Taylors tre dimensjoner av sekularitet

Taylor skiller ikke skarpt mellom definisjonene av det sekulære, sekularisering, og sekularisme. Som Leirvik skriver; *Taylor er mellom dei som føretrekk adjektivet 'secular' og substantivet 'secularity' framfor 'secularism'*.¹³

Taylor deler sekularitet inn i tre kategorier, der *sekularitet 1* knyttes til offentlige arenaer, mens *sekularitet 2* dreier seg om nedgang i religiøs tro og praksis.¹⁴

Den tredje dimensjonen av sekularitet dreier seg om en mer altomfattende psykososial størrelse, som vi kan kalle den sekulære tidsalder. Religiøs tro i den sekulære tidsalder er et valg som den troende hele tiden må forsvare, og som er langt fra kollektivets konsensus, slik det tradisjonelt har vært.¹⁵ *Sekularitet 3* handler om nye måter å leve i verden på, som ikke ville vært mulig uten den eksklusive humanismen.¹⁶ Det vil si et humanistisk hegemoni, som situerer universets orden utelukkende i naturen selv, uten referanser til noen form for første beveger.¹⁷ Den eksklusive humanismen blir mulig når menneskehetens spirituelle og moralske tilbøyeligheter kan tenkes uten en gud, derav begrepet *imanent frame*.¹⁸ Med dette begrepet sikter Taylor til en menneskelig persepsjon av verden, som utelukkende situeres i sekulær tid og rom. Denne verdensanskuelsen er relatert til *disenchantment*, og dreier seg om

¹¹ Persson 1971: 10.

¹² Casanova 2007

¹³ Leirvik, Oddbjørn (2011) 'Religionsdialog, sekularitet og et felles forpliktende språk', skal trykkes i Bangstad, Sindre, Oddbjørn Leirvik og Ingvill Thorson Plesner (red.) (Under publisering) *Sekularisme på norsk*, Oslo.

¹⁴ Taylor, Charles (2007) *A Secular Age*, Cambridge: 1-2.

¹⁵ Taylor 2007: 2-3.

¹⁶ Taylor 2007: 19, 4-5. Denne dimensjonen av sekularitet er, i følge Taylor, nært relatert med den andre (mindre religiøs praksis), og ville ikke vært mulig uten den første (sekulariseringen av offentlige arenaer). En tradisjonell måte å forstå nedgangen i religiøs tro (*sekularitet 2*) har vært teorier om desakralisering og avkristning, som følge av konkurrerende tankegods som vitenskap, rasjonalisme, samt andre områder, som evolusjonsteori og nevropsykologi. Taylor, på sin side, mener det ikke er noen motsetninger mellom disse faktorene og *sekularitet 2*.

¹⁷ Begrepet *den første beveger*, stammer fra Thomas Aquinas, og er et av hans seks gudsbevis. Aquinas mente med dette begrepet at ingen bevegelser i verden ville vært mulig uten en første bevegelse, og denne var det altså gud som stod for.

¹⁸ Taylor 2007: 234.

at vi ikke lenger kan situere mening, moral eller politikk i noe over eller utenfor oss selv. Denne dimensjonen av sekularitet er bærebjelken i *A Secular Age*, i den forstand at Taylor i hovedsak forstår vår tid på disse premissene.

Del 1: Historisk bakteppe

4. Sekulariseringshistorie

4.1 En autoritetsforskyvning

Religiøse verdensanskuelser møtte under opplysningstiden motstand fra ulike vitenskapstradisjoner, som utfordret tidligere religiøse antakelser om hvordan verden var skrudd sammen. Autoritetsforskyvningen fra den geistlige makten til den verdslige kan, som Persson påpeker, også knyttes til framveksten av nasjonalstatene. Under middelalderen var samfunnene hierarkisk inndelt med kirken på topp. Med nasjonalstatene utfordres kirkens autoritet av mer autonome samfunn og kultursentra. En annen dimensjon av sekulariseringsprosessen kan tegnes ved senmiddelalderens nominalistiske filosofi, som distingverte mellom disiplinene kirkelære og fornuft, samt teologi og filosofi. Den enhetlige verdensanskuelsen diktert av kirken under middelalderen, ble gradvis dekonstruert gjennom renessansen, reformasjonen og av humanismen. Felles for disse bevegelsene er at de bryter med sitt kirkelige opphav. Filosofiens fornuftsbaserte tenkning bryter med teologien, den empiriske naturvitenskapen skiller seg fra kristen kosmologi, og humanismen fremmer menneskets rett til liv og fellesskap uten 'guds nåde'. På denne måten pluraliseres, blant annet moralfilosofien, der det kristne kun er ett blant flere alternativer.¹⁹ Taylor bekrefter dette perspektivet, når han viser hvordan utviklingen av eksklusiv humanisme har vært en forutsetning for ikke-religiøse livssynsalternativer.²⁰

Det som skiller Taylors analyse fra Perssons, er at han nedtoner en antatt spenning mellom humanismen og kristendommen, mens Persson og mange med han forstår humanismens forhold til kristendommen som mer kontrastfylt. Taylors poeng er at det fant sted en antroposentrisk vending med reformasjon og deisme. Disse bevegelsene individualiserte gudstroen som innebar at guds mål ble analoge med ens egne, slik at den spirituelle dimensjonen ved troen blir borte. Med denne utviklingen står en til slutt igjen med troen på

¹⁹ Persson 1971: 14.

²⁰ Taylor 2007: 39-42.

menneskelig potensial, og mennesket som mål i seg selv.²¹ På denne måten starter sekularisering i den europeiske kristendommen, noe Milbank understreker når han beskriver sekularisering som kristendommens egen selvdestruksjon.²²

4.2 Utviklingen av eksklusiv humanisme

Med eksklusiv humanisme sikter Taylor til former for livssyn, som i kombinasjon med en forståelse av universet som immanent, utelukker enhver metafysisk og transcendent autoritet, og anerkjenner mennesket som mål i seg selv.²³ Jeg forstår utviklingen av eksklusiv humanisme som en forutsetning for sekularisme. Derfor er dens idéhistoriske narrativ, som presenteres her, relevant for mitt arbeid med norsk sekularisme i dag.

4.2.1 Renessansehumanismen

Den avgjørende samfunnsendringen som for alvor avskaffer det fortryllede verdensbildet, kommer med renessansen og en gryende eksklusiv humanisme. Under renessansen bryter elitene i stor grad med massene, og utvikler idealer som ikke harmonerer med populærkulturen. Disse idealene vant ikke terreng som sådan, men la grunnlaget for framtidige samfunnsreformer. Under disse omstendighetene utvikler renessansehumanismen seg, hvis kjennetegn i kontrast til det forhenværende er dens polemikk mot det fortryllede verdensbildet og et samfunn tuftet på maktbalanser som understøtter *status quo*. Det siste erstattes med en økt aktivisme, med formaninger om samfunnsreform.²⁴

4.2.2 Deismen – ideen om upersonlig orden

Den eksklusive humanismen etablerte seg, skriver Taylor, i økende grad gjennom deismen.²⁵ Sentralt for deismen er at verden er guds design. Denne ortodokse troen går gjennom et antroposentrisk skifte på 1600- og 1700-tallet. Et skifte Taylor kaller '*Providential Deism*'. Deismen representerer en dreining mot en upersonlig orden, det vil si en orden som er skapt av gud, og som er tilgjengelig for det rasjonelle mennesket, men som gud ikke aktivt virker i. Dette er sannheter som deismen mener har gått tapt i kirke tradisjonen, og argumenterer derfor

²¹ Taylor 2007: 233.

²² Milbank 2010: 55.

²³ Taylor 2007: 18-19.

²⁴ Taylor 2007: 87-88.

²⁵ Deisme var en rasjonalistisk teologisk retning på 1600- og 1700-tallet i Vest-Europa. Deistene hevdet at en monoteistisk gudstro måtte bygge på fornuft, og de fleste avviste guddommelig åpenbaring i form av Bibelen eller Jesus Kristus som guddom. Sentralt for deismen, er at den ikke forstår gud som et intervenerende fenomen i historien. Se <http://snl.no/deisme> (lest 15.04.2011).

for gjenoppdagelsen av 'sann' religion. Oppsummerende kan vi si at deistene forstår guds skaperverk som tilgjengelig for oss, det vil si at den moralske orden foreligger oss, og det er gjennom fornuften at vi kan handle i henhold til denne. Deistene individualiserer troen, og kirken mister derfor mye av sin betydning som forvalter av lekfolkets religiøsitet. Dermed virker deismen sekulariserende overfor samfunnsstrukturene. Denne moralske ordenen fordrer menneskelige handlinger som motiveres av velvilje overfor kollektivet, det vil si at samfunnet skal tuftes på gjensidig kjærlighet og respekt. Hverdagslig omgang med andre mennesker blir dermed noe mer enn ordinær *human flourishing*, fordi en gjennom handlinger som harmonerer med den moralske orden, transcenderer disse, og i ytterste forstand tilber gud.²⁶

4.2.3 Avfortrylling, fornuften i sentrum

Religiøsiteten svinner ikke hen, hverken i denne eller senere epoker, i følge Taylor, men den endrer form. Et eksempel på dette identifiserer han i renessansen; gudstro i denne perioden er noe ganske annet enn Aquinas' aristoteliske verdensbilde, der universet ble betraktet som en rekke tegn og symboler, som semiotisk ga uttrykk for guds eksistens. I stedet betraktes universet med instrumentell fornuft, en menneskelig kapasitet, som kan utforske naturen, og dermed forstå skaperens hensikter. På denne måten bidrar renessansehumanismen til en ytterligere avfortrylling av verden, som gjennom fokus på *agape*, etablerer normer om gjensidig kjærlighet mellom mennesker, som senere blir den eksklusive humanismens kjernepunkt.²⁷

4.2.4 Disiplinering og sivilisering

Denne dreiningen fikk epistemologiske konsekvenser; vitenskap og instrumentell fornuft ble nøklene til sannhet, noe som også fikk følger for etikken, fordi den samme rasjonalismen ble lagt til grunn for moralske spørsmål, og satt mennesket i sentrum for etableringen av et velordnet samfunn.²⁸ Dette er et sentralt poeng for Taylors forståelse av moderniteten, og dreier seg om en ny selvforståelse hos vesteuropeere. Denne selvforståelsen kaller Taylor *buffered self*, og dreier seg om at den moderne europeer evner å distansere seg fra sine naturlige og sosiale omgivelser, slik at det kan fatte moralske beslutninger på egenhånd, uten

²⁶ Taylor 2007: 221. *Human flourishing* dreier seg om en iboende egenskap hos mennesket, i følge Taylor, der alle søker en fullbyrdelse av seg selv. *Selvrealisering*, er et mer moderne begrep som understreker dette, nemlig å skape en overordnet mening med livene våre, men uten hinsidige dimensjoner.

²⁷ Taylor 2007: 98-99. *Agape* er et kristent begrep som beskriver guds kjærlighet til mennesket, og menneskelig nestekjærlighet.

²⁸ Taylor 2007: 99.

å la seg affektere av eksterne faktorer.²⁹ Dette impliserer et sivilisasjonsideal, der både styresmakter og enkeltindividents livsførsel skulle preges av moralsk selvbeherskelse. Implisitt i disse idealene finner Taylor et sivilitetsideal, som skulle temme menneskets natur for kollektivets beste.³⁰ Aktivismedelen av denne elitebevegelsen var revolusjonerende, fordi den henvendte seg til massene. Dette behovet henger sammen med økte sosiale utfordringer på 1500-tallet, med befolkningsvekst, og urbanisering. Måten disse utfordringene ble møtt på, var gjennom disiplinering; fattighjelpen ble kontrollert, og løsgjengeri ble forbudt. Med ideen om suverene stater, etter freden i Westfalen 1648, ble denne disiplineringen mer positivt motivert, som en strategi for å ivareta og øke statsmakten. Den politiske virkeligheten rundt 1700 krevde at den enkelte staten disponerte en sunn og sterk befolkning, som også var disiplinerte. Disse var militære ressurser, som på sin side trengte støtte fra andre deler av befolkningen, blant annet fra industrien som måtte holdes i gang av et edruelig og industriøst proletariat. På dette grunnlaget var det av betydelig interesse for statsmaktene å disiplinere folket, både for å motvirke revolusjoner, og for å opprettholde maktbalansen i Europa.³¹

4.2.5 Religiøs disiplinering

Disiplineringen, som er beskrevet over, kan forstås i lys av realpolitiske forhold, men det var også en disiplinering som foregikk som var mer religiøst og moralsk motivert. Denne rettet seg mot massenes antistrukturelle uttrykk som karneval og dansing. Taylor mener det religiøse aspektet er typisk for samfunnsreformer, fordi religion i stor grad evnet å forme og disiplinere folk. Målet med disiplineringen var å gjøre visse normer universelle, og det religiøse aspektet tilskrev disse normene til gud, slik at folkets respons kom fort, som følge av deres frykt for fordømmelse. På denne måten ble sivilitet og religiøs pietisme kombinert.³²

4.2.6 Den frie vilje

Naturen og mennesket ble altså i løpet av 1600- og 1700-tallet betraktet som stadig mer autonome størrelser. Dette markerer et skifte, som Taylor knytter til ny-stoisismen, og forfatteren Justus Lipsius, som virket på 1500-tallet.³³ Lipsius lanserte en kristen stoisme, en paradoksalt konstruksjon tatt i betraktning stoisismens og kristendommens motstridende etikk. Selv om ny-stoisismen avviser behovet for guddommelig frelse, vil ikke Taylor kategorisere

²⁹ Taylor 2007: 42, 301, og Mahmood, Saba (2010) 'Can Secularism Be Other-Wise?' i Warner, Brian, Jonathan VanAntwerpen, og Craig Calhoun (Red.) *Varieties of Secularism in A Secular Age*. Cambridge 2010:283.

³⁰ Taylor 2007: 101.

³¹ Taylor 2007: 103.

³² Taylor 2007: 103-105.

³³ Ny-stoisismen er en filosofisk retning som kombinerer stoisk og kristen etikk.

den som eksklusiv humanisme, fordi menneskets handlekraft i form av fornuft, anses som en gudegave. Dermed blir tillit til fornuft analogt med tillit til gud, som betyr at det som kommer fra mennesket og naturen, er forgjengelige størrelser som villeder oss, mens fornuften (og dermed gud) oppfordrer oss til å relatere oss til en evig og uforanderlig moralsk orden. Lipsius betraktet menneskets frie vilje som genuint menneskelig, og gitt fra gud, derfor vil en god forvaltning av den frie vilje være en god måte å virke i verden på. Dette var viktig for den videre psykososiale utviklingen, og la grunnlaget for den antroposentristiske vendingen.³⁴

4.2.7 Naturretsfilosofi

Med tenkere på 1600-tallet som den nederlandske juristen Hugo Grotius og den engelske filosofen og legen John Locke gjør naturretsfilosofien sitt inntog. I følge Grotius er et rasjonelt individ, et som handler i overensstemmelse med lover, regler og prinsipper, og gjennom koherens mellom teori og praksis muliggjøres sosialt liv. Lockes samfunnskontraktsteori understøtter denne tankegangen.³⁵ Lover var for Grotius utelukkende knyttet til fornuften, og dermed tilgjengelig kun gjennom den. Tanken bak dette var at gud har skapt det fornuftige mennesket, gjort det sosialt, og gjennom guds normer holdes enkeltindividene sammen, som i prinsippet vil si at disse må respektere hverandres liv, frihet, og eiendom. Disse normene utvikler seg i tospann med øvrige europeiske samfunnsreformer.³⁶

4.2.8 Mennesket i sentrum for system og orden

Med den økte oppmerksomheten rundt orden i liv og samfunn ble det mindre aksept for vold og sosial uorden. På 1500-tallet var det det militære aristokratiet som skulle temmes, mens på 1700-tallet forflyttet denne disiplineringen seg til befolkningen som helhet, noe som gjorde folkeopprør mer sjeldent i Nordvest Europa på 1800-tallet. Dette skapte større fortrolighet til menneskehetens evne til orden og system.³⁷

4.2.9 Rasjonell politisk plattform

1600-tallets naturretsideologi fikk følger for samfunnet. Ny-stoikerne, som Taylor assosierer Grotius med, ønsket å etablere en offentlig orden, som alle kunne enes om i et nokså turbulent

³⁴ Taylor 2007: 114-117.

³⁵ Lockes idé rundt *samfunnskontrakt*, er at politisk makt er fordelt på flere instanser i samfunnet, der folkesuverenitet og rettsikkerhet er viktige prinsipper.

³⁶ Taylor 2007: 126-127.

³⁷ Taylor 2007: 124-125.

Europa, med tanke på religionskrigene. Det viktigste for dem var å etablere en rasjonell enighet for hvordan politikk skulle foregå, som kunne virke tross konfesjonelle forskjeller. I denne sammenhengen utviklet Grotius altomfattende teorier om lojalitet ikke bare til staten, men også til internasjonale lover.³⁸ Europas svar på 1600-tallets uroligheter ble opprettelsen av suverene stater som forholdt seg til hverandre gjennom diplomati.

4.2.10 Descartes, immanent etikk

På 1700-tallet utvikles naturretsfilosofien ytterligere; noe som avskaffer tidligere sosiale hierarkier, fordi menneskeheten nå forstår seg selv som likeverdige bestanddeler av én og samme natur, der vi har de samme behovene, og for å tilfredsstille disse er vi nødt til å spille på lag. Sivilisasjon blir dermed menneskets vei til *human flourishing*.³⁹ Revolusjonære tilbøyeligheter på 1700-tallet, skyldes på mange måter ny-stoisismen, skal vi tro Taylor, som også plasserer den franske filosofen René Descartes i denne tradisjonen. Ny-stoisismen fokus på fri vilje er åpenbart relevant her, fordi den muliggjør endringer på en annen måte, enn om en ser for seg at ens handlinger motiveres utenfra (gud). Descartes' versjon av denne filosofien, dreier seg om den samme forankringen i fri vilje, samt en kropp-sjel dualisme. I stedet for å forstå etikk som a priori, tilegner Descartes seg et mer mekanisk verdensbilde, der den frie viljen skaper den orden som en gitt situasjon krever, og at det dermed er bevisstheten som blir samfunnets etiske grunnlag. I denne tradisjonen er ikke form og uttrykk noe som springer ut av noe utenfor menneskesinnet, men noe som nettopp konstrueres her, fordi verdiene våre eksisterer kun i vår bevissthet. Derfor er det også essensielt for denne filosofien å avfortrylle verden, slik at den menneskelige dualismen mellom kropp og sinn kan virke på en konstruktiv måte, ved at tanker og mening arter seg på en *intra-mental* måte. Heller ikke Descartes avskrev gud i sitt menneskesyn, men knyttes til menneskelig lidenskap. Denne var for Descartes noe gud hadde gitt oss slik at vi kan reagere overfor visse situasjoner med adekvat vigør, og i andre situasjoner begrense disse følelsene gjennom instrumentell fornuft.⁴⁰

4.2.11 Kartesisk antropologi

Et særtrekk ved Descartes' menneskesyn er hans ideer om adskillelse mellom fornuften og handlingenes konsekvenser, en adskillelse, som i følge Taylor, plasserer han i ny-stoisistisk

³⁸ Taylor 2007: 127.

³⁹ Taylor 2007: 129-130.

⁴⁰ Taylor 2007: 130-131. Dette samspillet mellom fornuft og følelser gir assosiasjoner til Freud og hans psykoanalytiske id-ego-superego-dialektikk, samtidig som vi kan se hvordan ideen om *the buffered self* her konstrueres.

tradisjon. Det som imidlertid skiller Descartes antropologi fra ny-stoikernes, er teorien hans om at lykke utspiller seg i menneskets indre, som følge av handlinger delegert av den frie vilje. Den frie vilje gjør mennesket lik gud, i følge Descartes, som argumenterer for at vi gjennom fornuften kan oppnå fullkommenhet. Vår status som rasjonelle individer krever at vi styres av fornuften.⁴¹ Det etiske tilsnittet hos Descartes er at menneskets generøse evner forstås som den høyeste verdi. Generøsiteten motiveres av ens egen status som rasjonelt vesen, og tilfredsstillelsen befinner seg i å leve i verdighet overfor fornuften. Det som beveger oss er å leve i overensstemmelse med noe inni oss selv, en idé som er avgjørende for muligheten til en eksklusiv humanisme.⁴²

Descartes' filosofi kan knyttes til en antroposentrisk vending, nettopp fordi han lokaliserer de høyeste verdier i mennesket selv. Dermed er Descartes i denne sammenhengen avgjørende for utviklingen av det Taylor kaller *the buffered self*. Det moderne selvet er en aktør som ikke lenger frykter overnaturlige krefter, fordi de simpelthen ikke finnes for han eller henne. I tillegg kan det moderne selvet distansere seg fra begjær og andre lidenskaper ved hjelp av den frie viljens fornuft, slik Descartes har vist med sin antropologiske dualisme. Det er, i følge Descartes, gjennom fornuften at mennesker er i stand til å vurdere i hvor stor grad man skal legge bånd på lidenskapene, for på en best mulig måte la samspillet mellom kropp og sjel virke, slik at vi kan fatte de beste beslutningene.⁴³

4.2.12 Apropos antroposentrisk vending

Den antroposentriske vendingen er, tross begrepets umiddelbare konnotasjoner, en prosess som går over *longue durée*, som i følge Taylor startet i de kristne reformbevegelsene på 1500-tallet, og som flyttet det religiøse fokuset fra gud og over på enkeltindividet. Pietismen kan på den måten virke sekulariserende. Det neste steget mot en eksklusiv humanisme skjer i forlengelsen av den første. Når det fullkomne kan oppnås på ens egne premisser, uten direkte hjelp fra oven, blir velsignelse mindre viktig.⁴⁴

4.2.13 Eksklusiv humanisme - brudd og kontinuitet med europeisk kristendom

Den antroposentriske vendingen muliggjorde eksklusiv humanisme, eller som Taylor sier; den gjorde 1700-tallets humanisme eksklusiv. Utilitarismen, den tyske filosofen Immanuel

⁴¹ Taylor 2007: 132-133.

⁴² Taylor 2007: 134.

⁴³ Taylor 2007: 135.

⁴⁴ Taylor 2007: 244.

Kants moralfilosofi, og opplysningstenkernes fokus på menneskets rettigheter, og et nytt mål om å skape mest mulig lykke og velferd, ble avgjørende faktorer for denne utviklingen. Poenget til Taylor er at den eksklusive humanismen slekter mer på sin kristne kulturarv enn mange sekulariseringsteorier vil erkjenne, og han forsøker å bevise dette på to områder. For det første er den moderne humanismen aktivistisk og intervenserende overfor natur og samfunn i sitt arbeid for *human flourishing*. Et kjernepunkt her er at den eksklusive humanismen forutsetter at vi vil våre medmennesker det aller beste. Dette kobler Taylor til det kristne konseptet *agape*, nemlig guds uforbeholdne kjærlighet til mennesket, et religiøst konsept Taylor mener humanismen adapterer. For det andre er den eksklusive humanismen universalistisk, ved at den forutsetter at alle menneskelige handlinger må gagne kollektivets beste, og at dette vitner om dens røtter i ny-stoisismen og viser dermed til kristne røtter. Den eksklusive humanismen neglisjerer ikke, slik Taylor forstår det, kristendommens gud, men den tar dennes evner til nestekjærlighet og altruisme, og gjør det til sine egne kjerneverdier.⁴⁵ I denne sammenhengen kan Taylor kritiseres for å operere med selektiv historielesning, når han sjonglerer mellom ulike disipliner som historie, teologi og filosofi, der han åpenbart har en egen agenda som praktiserende katolikk. På den ene siden argumenterer han mot substraksjonsteoriene, samtidig som han erkjenner at visse religiøse praksiser har forsvunnet fra offentlige sfærer i moderniteten, noe også Milbank påpeker.⁴⁶ Når det er sagt, så understreker Taylor at den eksklusive humanismen er i et eksplisitt motsetningsforhold til religion i den forstand at den avviser enhver form for transcendens av *human flourishing*. Menneskets muligheter for å gjøre det beste ut av livet sitt er dermed ikke tenkelig utenfor et sekulært rammeverk, og den kristne transformasjonstanken blir dermed avvist.⁴⁷

4.2.14 Immanent moralitet

Å finne immanente kilder til nestekjærligheten har vært en forutsetning for eksklusiv humanisme, og det har den i følge Taylor gjort på tre måter.

For det første gjennom en form for kraft i den distanserte instrumentelle fornuften, som med avbalansert upersonlighet skal kunne tjene til universell veldedighet. Tanken her er at

⁴⁵ Taylor 2007: 246-247.

⁴⁶ Milbank 2010: 56-58. Med substraksjonsteorier henviser Taylor til positivistisk monokausalitet mellom modernisering og forvitring av religion og religiøsitet. Dette var normen for den tidlige religionssosiologien, og har kanskje fått sitt tydeligste uttrykk i Peter Bergers *The Sacred Canopy* (1967), hvis teorier Berger reverserte i *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics* (1999).

⁴⁷ Taylor 2007: 247.

fornuften får oss til å se et større bilde enn kun oss selv og våre aller nærmeste, og dermed kan vi gjennom evnen til å se kollektivet, også handle for kollektivets beste.

Det andre eksempelet på immanent moralsk kraft finner vi i den kantianske ideen om menneskets evne til å handle i tråd med en universell vilje. For å ta Kant som eksempel, forutsetter hans kategoriske imperativ en avbalansert fornuft som kan vurdere om en handling er god eller dårlig ikke bare i lys av de nære omstendigheter, men med en viss avstand til den gitte handling, og i et større perspektiv der kollektivets interesser blir avgjørende for betraktningen.

Den tredje kraften finner Taylor i universell sympati, som iverksettes under de rette forholdene og blir til verdier. Med dette sikter Taylor til en mer impulsiv form for kjærlighet, som frigjøres gjennom gitte situasjoner, og som tidligere har blitt undertrykket av illusoriske forestillinger.

Disse tre kildene til immanent moralitet konstituerer den moderne moralen, og er annerledes enn tidligere moralske ordener, på grunn av sin eksklusivitet i det menneskelige. Taylor argumenterer derimot for at dette ville sett annerledes ut uten en kristen kulturarv, noe også den tyske filosofen Ludwig Andreas Feuerbach understreker når han sier at disse verdiene vitner om at vi har tatt tilbake menneskelige egenskaper vi tidligere projiserte på gud.⁴⁸

4.2.15 Oppsummering eksklusiv humanisme

Utviklingen av eksklusiv humanisme kan, i følge Taylor, betraktes som en menneskelig prestasjon, som ikke manifesterte seg over natta. Dette fordi dens fordeler i form av altruistisk motivasjon og upartiske perspektiver, er verdier som ikke er selvsagte, men som hevder sin rett gjennom de lange linjers historie.⁴⁹ De avgjørende trinnene i denne utviklingen har, i følge Taylor, vært deismens ideal for menneskehetens agenda, nemlig det beste for fellesskapet. Denne agendaen økte troen på menneskelig handlekraft ved at man fikk tillit til at mennesket var i stand til å endre verden til det bedre. Neste steg i denne utviklingen var det moderne selvets evne til å distansere seg (Taylors *buffered self*), og i tillegg sekulariseringen av offentligheten. Den antroposentriske vendingen var avgjørende for disse trinnene, fordi den gjorde moraliteten til et immanent anliggende.⁵⁰

⁴⁸ Taylor 2007: 250-251.

⁴⁹ Taylor 2007: 255.

⁵⁰ Taylor 2007: 257.

4.2.16 Noen kritiske bemerkninger

Taylors analyse, og beskrivelse av den eksklusive humanismens utvikling virker for min del hensiktsmessig. I det minste ved første øyekast, men en kan spørre seg hvordan Taylor kan redegjøre for denne mentalitetshistorien på en såpass skråsikker måte, som han faktisk gjør. På den ene siden anerkjenner Taylor naturvitenskapen og 1700-talls-ateismens effektfulle angrep på religion og religiøsitet, samtidig som han går langt i å argumentere for den eksklusive humanismens kristne opphav; først gjennom reformasjonene på 1500-tallet, og så gjennom deismen på 1700-tallet. I forhold til mitt prosjekt er det mest interessante for meg med de lange linjers historieperspektiv å se på genealogien til dagens sekularisme. I forhold til dette prosjektet synes jeg Taylors terminologi og metode, som i hovedsak dreier seg om utviklingen av en eksklusiv humanisme, er svært fruktbar. Samtidig virker historielelesningen hans noe selektiv, og det kan være en fare for at presentasjonen av den eksklusive humanismens forbindelser til kristendommen, overskygger andre idéhistoriske strømninger som kan være relevante for å forstå moderne humanisme.

4.3 Sekularisering – tenkning motiveres nedenfra

En generell karakteristikk av moderniteten, slik den fremstilles blant annet hos den franske sosiologen Émil Durkheim, er at autoriteten i samfunnet forskyves fra institusjonene og over på individet. Sekularisering handler i stor grad om en deinstitusjonalisering av samfunnet i den forstand at institusjonene, spesielt kirken, ikke lenger gjennomsyrrer individets tenkning slik den gjorde i middelalderen. På bakgrunn av denne forskyvningen argumenterer Persson for at tenkningen i det europeiske samfunnet tidligere ble diktert ovenfra på kirkens premisser og ned, mens det i moderniteten genereres andre veien, altså nedenfra og opp.

Renessansehumanismen og den kartesiske antropologien er en viktig del av denne historien. Inkorporert i denne ideen ligger tanken om at livet og verden generelt ikke kan forstås utenfor den menneskelige erfaring, og dermed forkastes de religiøse og metafysiske forklaringsmodeller som tidligere hadde ligget til grunn for all vitenskap. På denne måten blir verden lagt for menneskehetens føtter, framfor å være et domene knyttet til guds virke. Verden blir menneskets råmateriale for egen orientering, i stedet for et sted der høyere makter rår over menneskene.⁵¹ Menneskeheten forholder seg kreativt overfor dette råmaterialet, en egenskap som tidligere var foreskrevet gud som verdens skaper.⁵² Verden har i

⁵¹ Jmf. Taylors *eksklusiv humanisme* i et immanent rammeverk.

⁵² Persson 1971: 14-15.

menneskehetens persepsjon gått fra å være noe guddommelig en betrakter, til å bli noe en antroposentrisk forholder seg til, i følge den katolske teologen Johann Baptist Metz.⁵³

Resonnementet, som følger av beskrivelsen over, er at menneskets orientering i verden har gått fra det religiøst fundamenterte hinsidige til en orientering i verden med basis i det dennesidige. Sagt på en annen måte er de religiøse verdensanskuelser erstattet med en mer empirisk orientering der ingenting overlates til metafysiske tilfeldigheter. Religionen som del av det metafysiske tilkjennes i denne konteksten ingen legitimitet i offentligheten og henvises i stedet til den private sfære. Kunnskapsproduksjon skal forekomme i det dennesidige med mennesket som skaper. Verden blir på denne måten et domene uten gud, og tilsvarende blir gud uten verden. Religionen stilles i dette henseende på sidelinjen og skyves ned fra sin posisjon på toppen av samfunnshierarkiet hvor den befant seg i middelalderen.⁵⁴

4.3.1 Reformasjonen, individualisering av tro

Taylor beskriver den antroposentriske vendingen på 1700-tallet som del av en bredere historisk narrativ om utviklingen av *eksklusiv humanisme* i Vest-Europa. Reformasjonen var et steg mot den eksklusive humanismen, men denne ble kun et reelt alternativ med utviklingen av to avgjørende premisser. For det første måtte målet med orden i samfunnet være utelukkende et middel for *human flourishing*. Det vil si at vi ikke lenger forstår dette målet som en måte å tilfredsstille gud på. For det andre identifiseres ikke lenger gud som den avgjørende kraften til å nå målet, men dette forstås i stedet som en menneskelig kapasitet, som ikke bare finnes, men som definerer menneskets natur.⁵⁵ Taylor hevder reformasjonen, og den katolske motreformasjonen, etablerte forestillinger om at 'sann' religion skulle knyttes til sekulariteten, og la dermed grunnlaget for utviklingen av en eksklusiv humanisme.⁵⁶ I forlengelsen av reformasjonen utvikler humanismen seg, og anerkjenner ytterligere dyder knyttet til menneskets virke som mål i seg selv. Denne utviklingen kan, i følge Taylor, ikke forstås uten en konseptuell historielesning som tar utgangspunkt i reformasjonen. Det utviklet seg etter reformasjonen en religiøs dialektikk mellom hengivenhet til gud på den ene siden, og et krav om å leve som menneske i *saeculum* på den andre. I tillegg manifesterte gudstroen seg

⁵³ Persson 1971: 44.

⁵⁴ Persson 1971: 15-16.

⁵⁵ Taylor 2007: 84.

⁵⁶ Taylor 2007: 266.

gjennom bistand til vanskeligstilte, et arbeid som minsket død og lidelse i samfunnet, noe som i humanistisk forstand sørget for *human flourishing*.⁵⁷

4.3.2 Sosial orden motivert av sekulære anliggender

Det nye i denne sammenhengen er at samfunnsreformene fikk en sekulær karakter. De siktet mot sosial orden, som tross religiøse dimensjoner, ble motivert av mer sekulære anliggender. Dette fikk følger for synet på vanskeligstilte, som i stedet for å bli knyttet til problemstillinger av evangeliske dimensjoner, ble forstått som sosiale problemer som måtte løses i *saeculum*. Dette samfunnsengasjementet skilte seg fra tidligere ekvivalenter, ved at det var mer intervenerende, aktivistiske, og universalistiske (målet var én modell for kollektivets beste). Motivasjonen var å eliminere avvik for å skape større konformitet i befolkningen. Dermed bar de også preg av større likhetsidealer enn tidligere, med utdanning av massene og bevisstgjøring om premissene for styresmaktenes moralske motivasjoner. Taylor argumenterer for at de var rasjonalistiske i webersk forstand, ved at de inkluderte større grad av instrumentell fornuft, samtidig som de konstruerte ideer for å forbedre samfunnet ytterligere.⁵⁸ Det finnes også eksempler på at samfunnsengasjementet adapterte religiøse motivasjoner, noe som blant annet har gitt utslag i de moderne velferdsstaters fattighjelp.

4.3.3 Apropos fattighjelp

De religiøse doktrinene bak fattighjelpen har, i følge statsviteren Sigrun Kahl, blitt sekularisert og lever diskursivt videre i den moderne velferdsstaten.⁵⁹ Poenget til Kahl er at fattighjelpen ble opprinnelig drevet med forankring i religiøse normer, men med sekulariseringen trengte ikke staten lenger å operere med kirkelig legitimitet, samtidig vedvarte normene bak fattighjelpen, dog uten eksplisitt religiøs argumentasjon.⁶⁰ Utviklingen av den moderne velferdsstaten kan, i lys av *differensieringsteori*, forstås som sekulariserende. Dette betyr ikke at moralen bak den kristne fattighjelpen dør hen, men at den guddommelige legitimeringen forsvinner.⁶¹ Blant andre Kahl, har også vist at de samfunnene som har ytt

⁵⁷ Taylor 2007: 80.

⁵⁸ Taylor 2007: 86.

⁵⁹ Kahl, Sigrun (2009) 'Religious Doctrines and Poor Relief: A Different Casual Pathway' i van Kersbergen, Kees og Philip Manow (red.) (2009) *Religion, Class Coalitions, and Welfare States*. Cambridge: 267.

⁶⁰ Kahl 2009: 268.

⁶¹ Kahl 2009: 290.

minst motstand mot sekulariseringen, også har vært de som har utviklet de mest omfattende velferdsstatene, hvor sosialpolitikken favner bredest.⁶²

4.3.4 Ny sosial orden

For å forstå den moderne sosiale orden henvender Taylor seg til Grotius og Locke. I følge Grotius er mennesker rasjonelle, og sosiale agenter, som er skapt for å samarbeide i fred, for gjensidige fordeler. I denne sammenhengen foreligger det også en moralsk orden, som forvaltes gjennom hvilke plikter og rettigheter enkeltindividet har overfor andre. Plikter og rettigheter blir i denne sammenhengen forstått som naturlover, det vil si egenskaper ved mennesket som eksisterer a priori dets politiske rolle.⁶³ Naturretsfilosofien muliggjorde påstander om et regimes legitimitet, regler for krig og fred, samt doktriner for moderne internasjonale lover. Dette ble mulig fordi en hadde en idé om at det fantes én modell for hvordan ting faktisk *skulle* være. Utvidelsen av naturlovstenkningen fikk følger for den moralske orden.⁶⁴ Den moderne moralske orden levner ingen plass til ontologiske hierarkier, eller spesifikke strukturer som skaper sosiale forskjeller. Til grunn for denne ordenen lå filosofien til Locke og Grotius, som argumenterte for at gjensidig respekt og ytelser i individfellesskapet skaper et godt samfunn. Struktureringen av samfunnet skulle bidra til at dette målet ble nådd. De førmoderne moralske ordningene genererte også en form for gjensidighet, i form av at geistligheten ba for lekfolket, mens disse på sin side forsvarte og jobbet for geistligheten. Den åpenbare forskjellen ligger ergo i middelalderens hierarkiske samfunnsordning, som de radikale opplysningsfilosofene senere skulle ta et oppgjør med.⁶⁵

4.3.5 Det politiske samfunnet, verktøy for menneskelig samhandling

Likhetsidealet, som beskrevet over, startet i form av normer for rettigheter, og legitimering av makt. På denne måten startet den moralske orden i individet, og fikk senere utslag på samfunnsnivå. Dermed blir den politiske offentligheten et instrument for noe forut for seg selv, nemlig folket. Dette perspektivet er typisk for Grotius og Locke, som argumenterte mot den aristoteliske ideen om at mennesket ikke kan forstå seg selv utenfor samfunnet, samfunnet blir for disse i stedet noe som er til for mennesket. Det politiske samfunnet etableres i denne forståelsen som et verktøy for menneskelig samhandling, som skal sikre fellesskapets beste. Disse tankene ble senere videreført av opplysningsfilosofen Jean-Jacques

⁶² Kahl 2009: 283.

⁶³ Taylor 2007: 159.

⁶⁴ Taylor 2007: 160-162.

⁶⁵ Taylor 2007: 165, 148-149

Rousseau, gjennom fokus på individuell frihet, likhet, og menneskers primærbehov. Det politiske samfunnets viktigste funksjon i denne filosofien er å ivareta menneskets rettigheter, hvor frihet står sentralt.⁶⁶ Målet med denne etikken er å sikre individuell frihet, samt å legge forholdene til rette for et samfunn der individene opplever gjensidige fordeler. Denne etikken endrer ideer om meningen med livet, verdiene bak, og legger til rette for at mennesker kan gjøre krav på visse rettigheter, fordi denne etikken suppleres med et likhetsideal. Dermed avvikles den førmoderne hierarkiske antropologien.⁶⁷

4.3.6 Sosiale forestillinger i endring

For å forstå disse endringene bruker Taylor begrepet *social imaginary*, som jeg forstår som et sosialkonstruktivistisk perspektiv på hvordan psykososiale bevegelsesgrunner etablerer seg i en befolkning.⁶⁸ Sosiale forestillinger dreier seg om forventninger til hvordan vi interagerer med hverandre i hverdagen, noe som er avgjørende for kollektive praksiser som konstituerer livene våre.⁶⁹ Essensielt for den moderne sosiale forestillingen, som utvikles på 1700-tallet, er et nytt bilde, både av gud og oss selv. Tidligere ble mellommenneskelig gjensidige ytelser for fellesskapets beste forstått som en gudegitt orden, med opphav i forestillingen om *agape*. Med den antroposentriske vendingen er ikke evnen til nestekjærlighet noe som forutsetter gud, men snarere noe som forstås som en menneskelig egenskap.⁷⁰

4.3.7 Kollektive handlinger i *saeculum*

Gjennom samfunnsreformer på 1700-tallet manifesterte det seg nye forståelser av 'det gode samfunn', som ikke ledsages av forestillinger om gode og onde krefter i kosmos, slik tilfellet var i det førmoderne. Blant de avgjørende faktorene her er ideen om sivilisasjon, som lar seg identifisere uten referanser til en høyere (evig) tid, men som i stedet forstår siviliteten situert i offentlige rom i en utelukkende sekulær tid. Dette er en viktig del av moderne sosiale forestillinger. Disse har gjennomgått et skifte fra å være preget av hierarkalske samfunn med lange kommunikasjonslinjer fra topp til bunn, til horisontale *direct-access societies*. I tillegg preges ikke de sosiale forestillingene lenger av store enheter som nasjoner, stater, og kirker som tilknyttet til noe større over og utenfor dem selv, men forstår dem utelukkende i lys av kollektive handlinger i sekulær tid. De moderne nasjonalstatene er, i følge

⁶⁶ Taylor 2007: 170.

⁶⁷ Taylor 2007: 171.

⁶⁸ Taylor 2007: 171.

⁶⁹ Taylor 2007: 172.

⁷⁰ Taylor 2007: 176-177.

nasjonalismeforskeren Benedict Anderson, *imagined communities*, noe som referer til at nasjonalstatsbegrepet tuftes på en samfunnsforståelse som samtidige handlinger i én tidsdimensjon. Denne måten å forstå tiden på, gjennom fokus på kollektive handlinger, er like fullt en sosial konstruksjon som ideen om det hierarkiske samfunnet forankret i en vertikal tidsforståelse.⁷¹ Taylors fokus på moderne sosiale forestillinger, er interessant, fordi det er et perspektiv som kan understøtte prosjektet hans om å fokusere på *levd liv i sekularitet 3*. Samtidig er dette problematisk fordi Taylor ikke knytter disse perspektivene til hvordan vanlige folks sosiale forestillinger forholder seg til omgivelsene sine. I denne sammenhengen mangler han simpelthen beviser for påstandene sine.⁷² Dermed kan Taylors sosialteori kritiseres for ikke å være annet enn hypoteser.

4.4 Den offentlige sfære

Et særtrekk ved moderniteten er den offentlige sfæres rolle. Her utspilles alle former for mellommenneskelig kommunikasjon, og følgelig er den offentlige sfæren avgjørende for hvilke sosiale forestillinger som sirkulerer i befolkningen. Med den offentlige sfæren følger også noe annet som er nytt i moderniteten, nemlig folkeopinion (*public opinion*). Denne utvikler seg særlig på 1700-tallet, og Taylor støtter seg til den tyske filosofen Jürgen Habermas, i arbeidet med å beskrive denne utviklingen. I følge Habermas, etablerer det seg på 1700-tallet en ny form for offentlig ordskifte, der mindre konstellasjoner av ytringer settes sammen med andre og skaper dermed en større debatt, derav begrepet 'samfunnsdebatt'. På denne måten kommer en folkeopinion til uttrykk, som kan genereres fra ulike handlinger i det offentlige rom.⁷³

4.4.1 Folkeopinion

I prinsippet kan alle komme til orde i det offentlige rom, og i fellesskap kan samfunnet komme til enighet om de temaer som må diskuteres. Dermed har den offentlige sfæren en normativ funksjon, fordi styresmaktene forpliktes til å være oppmerksomme overfor det som artikuleres i det offentlige ordskiftet. Sagt på en annen måte, så representerer folkeopinionen en rasjonell artikulasjon, som styresmaktene skal la seg veilede av. I forlengelsen av dette trekker Taylor slutningen om at etableringen av den offentlige sfære, og den tilhørende

⁷¹ Taylor 2007: 712-713, med henvisning til Benedict Anderson (1983) *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*: 37.

⁷² Butler, Jon (2010) 'Disquieted history in A Secular Age' i Warner, Brian, Jonathan VanAntwerpen, og Craig Calhoun (Red.) *Varieties of Secularism in A Secular Age*. Cambridge 2010: 201.

⁷³ Taylor 2007: 186-187, med henvisning til Jürgen Habermas' (1962) *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, og Michael Warners (1990) *The Letters of the Republic*.

folkeopinionen, gjør at politisk makt alltid må legitimeres av en ekstern instans, for å ivareta folkets interesser. Det er, i følge Taylor, dette Habermas mener når han skriver at *power was to be tamed by reason*.⁷⁴ For Habermas er kommunikativ handling essensielt for samfunnets juridiske og moralske rammeverk, som gjennom uforstyrret dialog der folkeopinionen kan ta form, legger grunnlag for demokrati.⁷⁵

4.4.2 Samfunn på sekulære premisser

Det som er nytt med 1700-tallets offentlige sfære og folkeopinion, representeres av sekulariteten som uttrykkes. Denne sekulariteten vitner om et skifte i forståelsen av hva samfunnet er tuftet på, som bryter med alle tidligere forestillinger om at samfunnets fundament er noe transcendent over individenes kollektive handlinger. Denne sekulariteten skilte seg også ut fra tidligere samfunnsmodeller, ved at den ikke støttet ideer om at samfunnet var bygd på lover hinsides vår fatteevne, men forstod heller samfunnet og dens forordninger som dynamiske felt som stadig ble opprettholdt og fornyet gjennom kollektivets handlinger. Dette plasserer handlingene inn i et rammeverk, som binder menneskefellesskapet sammen til et samfunn. Disse handlingene forstås ikke som noen gudegave, eller andre transcendent motiver, men i stedet i lys av sekulære premisser som forstår det sosiale og handlekraftige individet som arkitekten bak det moderne samfunnet.⁷⁶ Et særtrekk ved det sekulære offentlige rom er at det ikke forstår seg selv som et uttrykk for et folk motivert eller generert av noe transcendent; det er ikke gud som motiverer det offentlige rommet til å produsere sin folkeopinion, men det er utelukkende folket selv, gjennom sine felles handlinger. Dette kjennetegnet henger sammen med sekulariseringen av tidsperspektivet.⁷⁷

4.4.3 Sekulært tidsperspektiv

Det sekulære tidsperspektivet erstatter tidligere ontologiske hierarkier med unntaksløse naturlover, og sammenheng forankres ikke lenger i ideer om evigheten, og dermed relateres heller ikke naturens orden til meningen med livet.⁷⁸ På denne måten blir hvert enkelt

⁷⁴ Taylor 2007: 188-190, sitat henvisning, Habermas 1962: 117.

⁷⁵ Bellah, Robert N. (2010) 'Confronting Modernity' i Warner, Brian, Jonathan VanAntwerpen, og Craig Calhoun (Red.) *Varieties of Secularism in A Secular Age*. Cambridge: 47.

⁷⁶ Taylor 2007: 192.

⁷⁷ Taylor 2007: 194-195.

⁷⁸ Taylor 2007: 59-60. Disse diskursene brøt med den førmoderne tanken om at endring skjedde som del av en religiøs evighet og en skaper som hele tiden virker i universet. Endringer blir i vitenskapsrevolusjonens ånd et matematisk spørsmål, i tråd med teorier om deterministiske naturlover. Ideen her er at naturen og universet går sin gang, slik den sekulære horisontale tiden også gjør. Innenfor disse rammene må mennesket virke på en best mulig måte, og vil forstå seg selv i denne konteksten, noe som betyr en erkjennelse av enkeltindivids midlertidige væren.

menneske arkitekt for sitt eget liv. Det må selv finne meningene, og handle i forhold til disse for å oppnå et fullkomment liv. Hovedpoenget til Taylor er at ingen i dag, som følge av den eksklusive humanismens hegemoni, vil ta det for gitt at opplevelsen av fullkommenhet, og utvikling av det menneskelige potensialet, er noe en mottar fra gud eller andre høyere makter.⁷⁹ Med modernitetens tidsperspektiv finnes det kun én virkelighet, og det er innenfor denne mennesket må realisere seg selv.⁸⁰

4.4.4 Argumentasjon i de offentlige sfærer

I forbindelse med utviklingen av de offentlige sfærer forklarer Taylor hvordan det har blitt vanskeligere å tro med et immanent rammeverk. For det første har det blitt norm å forklare universet med referanser til dets eget rammeverk, som betyr at vi ikke kan, og heller ikke har behov for, å forklare hverken naturen eller oss selv med referanser til noe over og utenfor oss selv eller naturen. For det andre genererer denne holdningen et krav om hvordan man argumenterer i de offentlige sfærer, som må stemme overens med det immanente rammeverket. Det betyr at religiøse uttrykk må pakkes inn i en sekulær språkdrakt, uten eksplisitte referanser til transcendent.⁸¹

4.4.5 Offentlige sfære, sekularitet

Taylor beskriver disse endringene som utviklingen av *sekularitet*, og med det mener han at den offentlige sfære forstår seg selv utelukkende innenfor et sekulært tidsperspektiv. Denne forståelsen av offentligheten får store konsekvenser for moderne nasjonalstater, som ikke lenger kan fundamenteres på en orden basert på lover, hvis opphav er utenfor det sekulære tidsperspektivet, og der fyrsten får sin legitimitet fra gud. På denne måten er samfunnsordenen noe som skapes gjennom kollektiv samhandling i et samtidig og sekulært tidsperspektiv.⁸² Grunnlaget for den nye ordenen var at det var folkets suverenitet som kunne legitimere makt, med fundament i folkeopinionens fornuft.⁸³

4.4.6 Rousseau, *General Will*

Rousseau var avgjørende for denne utviklingen i 1700-tallets Frankrike med en mer radikal forståelse av det moderne ordenskonseptet. Dette var i utgangspunktet forstått, av Locke og

⁷⁹ Taylor 2007: 26.

⁸⁰ Taylor 2007: 716.

⁸¹ Taylor 2007: 732. Taylor henviser ikke her til Habermas, selv om dette harmonerer med hans *oversettingskrav*.

⁸² Taylor 2007: 197.

⁸³ Taylor 2007: 199.

Grotius, som en ordning der enkeltindividet stod fritt til å sørge for sitt eget gode liv, så lenge dette ikke hindret andre i å nå det samme målet for seg selv. For Locke var dette en motivasjon delegert fra gud, som delvis bar preg av frykt for fordømmelse. Senere ble frykten for guds vrede erstattet med ideen om ubetinget nestekjærlighet, eller med ideen om naturlig sympati. Alle disse tidligere motivasjonene for samfunnsorden har til felles at de peker på en dualisme i mennesket, der vi på den ene siden kan fristes til å handle på bekostning av andre, men av frykt for gud lar det være, og handler heller på en måte som gagnar kollektivet. Rousseau ville denne dualismen til livs, og mente at et harmonisk samfunn kun er mulig når ens kjærlighet til seg selv sammenfaller med ønsket om at ens medmenneskers legitime mål blir nådd. I Rousseaus forstand var dette et samspill mellom et primitivt instinkt til selvkjærlighet og sympati, som kunne harmoniseres gjennom fornuften, og dermed tjene til kollektivets beste. Dette er best kjent i politikken som *the general will*.⁸⁴ Målet til Rousseau med denne filosofien var å skape en harmoni mellom individuelle frie viljer, slik at en kollektiv vilje kunne ivareta hvert enkeltindivids frihet.⁸⁵ Habermas følger Rousseau på dette punktet når han argumenterer for at staten må reflektere den offentlige sfæres folkeopinion, som en forutsetning for demokratiet.⁸⁶

4.4.7 Statsmakt og det suverene folks sosiale forestillinger

Rousseaus moralfilosofi fordrer en harmonisering mellom vår instinktive selvopptatthet og den fornuftige godviljen i oss. Det strategiske og distanserte selvet, representert av den øvrige opplysningsfilosofien, er i følge Rousseau både isolert og avhengig av andres anerkjennelse, og undertrykker dermed det sanne selvet, som i følge ham er mer altruistisk anlagt. Dermed argumenterer han for at vi må søke det motsatte av denne distansen, og motivere engasjementet, som i følge Rousseau er det mest intime og essensielle i oss selv, og som er årsaken bak samvittigheten vår.⁸⁷

For Rousseau skal individfellesskapets mangfoldige og individuelle frie viljer utgjøre *the general will*. Denne skal være så gjennomsigtig og tilgjengelig som mulig, og skal artikuleres som en offentlig begivenhet, der det suverene folket både figurerer som tilskuere og aktører. Dette fordrer at makten representerer folkets sosiale forestillinger, som ikke lenger forstår de

⁸⁴ Taylor 2007: 201-202.

⁸⁵ Taylor 2007: 202.

⁸⁶ Bellah 2010: 47.

⁸⁷ Taylor 2007: 203.

store samfunnsinstitusjonene som forankret i *higher times*, men som kollektive handlinger i sekulær tid.⁸⁸

4.4.8 Sekulær tidsforståelse, en forutsetning for demokrati

1600-tallets sosialteori forstod den mellommenneskelige samhandlingen som naturlig orden, en idé som ble inkorporert i sosiale forestillinger blant folket på slutten av 1700-tallet. Implisitt i denne teorien ligger forestillingen om at folkets suverenitet eksisterer forut for og uavhengig av den politiske konstitusjonen. Denne på sin side, er noe folket kan, gjennom sin frie vilje, gi til seg selv som en handling i sekulær tid. Dette er et av kjernepunktene i den moderne nasjonalismen, fordi det legger det ideologiske grunnlaget for folkets råderett over egen nasjon. Det er noe eksklusivt sekulært ved denne teorien, ved at samfunnet består av samtidige hendelser, som preger livene til dets medlemmer. Disse hendelsene skaper sosiale forestillinger i en homogen tid, og som forutsetter en sekulær tidsforståelse. Denne forståelsen av tid i folkets sosiale forestillinger, skaper en horisontalitet og et *direct access society*, som vil si at en hver medborger vil føle uavkortet tilgang til styre og stell. Dette var ikke mulig i en religiøs tidsalder, der samfunnsordenen hadde forankringer i det overnaturlige. På denne måten preges vårt samfunn av et upersonlig egalitetsprinsipp, uten rom for sosiale hierarkier, ledsaget av en sekulær tidsforståelse, som legger til rette for demokratiutvikling.⁸⁹

4.4.9 *Direct access society*

The direct access society er knyttet til moderne likhetsidealer og individualisme. Det moderne mennesket blir uniformt, noe som i følge Taylor er med på å muliggjøre egalitetsidealet. Den moderne individualismen dreier seg om en sosial forestilling om tilhørighet til større upersonlige enheter, som staten, en bevegelse, eller menneskelige fellesskap. Med denne utviklingen har de sosiale forestillingene representert av ulike sosiale lag nærmet seg hverandre, hvertfall mer enn tidligere. Det vil si at det i moderne samfunn eksisterer nokså samsvarende forestillinger om hvordan samfunnet er skrudd sammen, og hvordan makt legitimeres.⁹⁰

De samfunnsendringene som er beskrevet over, er selvsagt ikke noe som dukker opp av seg selv. Det er også en ideologisk dimensjon her, for det er nemlig en uunngåelig realitet, i følge Taylor, at ideer dukker opp i historien innpakket i visse praksiser. Disse praksisene har også

⁸⁸ Taylor 2007: 204-207.

⁸⁹ Taylor 2007: 208-209.

⁹⁰ Taylor 2007: 211.

en materiell side, og det er derfor en dialektikk, hevder Taylor, mellom materielle faktorer og ideologiske. Den ideologiske dimensjonen oppstår når folk skal komme til enighet om hvorfor de skal, eller eventuelt ikke skal, engasjere seg i gitte praksiser.⁹¹

Endringene på 1700-tallet ble avgjørende for den vestlige moderniteten. Det politiske samfunnet ble selvbevisst på en måte som skilte det fra tidligere epoker. Denne selvbevisstheten dreide seg også om en ny historiebevissthet, der en evnet å se samtiden som produkt av en utvikling. I lys av denne utviklingen anerkjente man på 1700-tallet blant annet verdien av økt kontroll med adelen, som tradisjonelt hadde vært en egenrådlig militærmakt.⁹²

4.5 Nye måter å se verden på

4.5.1 De lange linjers historie

Prosjektet til Taylor er å vise gjennom 'de lange linjers historie' hvordan europeeres persepsjon av verden har utviklet seg fra det førmoderne til det moderne.⁹³ Denne metoden (*longue durée*) skiller seg fra dagens dominerende historieforståelse, som i stedet for å forsøke å sette seg inn i levde opphevelser, objektiverer historien som noe de betrakter utenfra, og ser på mekanismer uten å identifisere seg med fortiden.⁹⁴ Med *longue durée* ønsker Taylor å vise hvordan moderne tros- og livssynspluralisme har utviklet seg, og hvordan den eksklusive humanismen har vunnet hegemoni. Dette har skjedd gjennom kristne reformer, som har gjort at troen har sammenfalt med et aristotelisk mål om *general human flourishing*.⁹⁵

Simon During karakteriserer denne historieskrivingen som filosofisk og hypotetisk, i den forstand at den ikke baseres på *known facts*, og han kritiserer Taylor for å overse materielle

⁹¹ Taylor 2007: 212-213.

⁹² Taylor 2007: 218. I forhold til Taylors påstand her, kan det innvendes at økt kontroll med adelen kom allerede århundret før med eneveldet, som begrenset adelens makt, og ga dem færre privilegier.

⁹³ Med *de lange linjers historieperspektiv*, stiller Taylor seg i den franske Annales-skolens tradisjon, blant annet representert av Lucien Febvre og Marc Bloch og deres begrep *longue durée*. Innenfor den samme tradisjonen kan vi plassere John Sommerville, som med sin bok *The Secularization of early Modern England: From Religious Culture to Religious Faith* (1992), fokuserer på det førmodernes syn på Gud som en selvsagt størrelse i verden, som motsetning til moderniteten, der Gud ikke lenger er *common knowledge*, men i stedet et individuelt trosspørsmål.

⁹⁴ Taylor 2007: 746.

⁹⁵ During 2010: 106.

historiske årsaker, som kapitalisme og urbanisering.⁹⁶ Taylors bidrag i sekulariseringsdebatten fokuserer utelukkende på vestlig kristendom, som han identifiserer som sekulariseringens opphav. Dette betyr, i følge Milbank, at han neglisjerer sosiologiske tilnærminger, til fordel for historiske. Problemet i denne sammenhengen er at Taylor kun evner å se sekularisme og sekularisering som en historisk kristen narrativ, mens han i utgangspunktet forsøker å definere disse på en universell måte.⁹⁷

I *A Secular Age* spør Taylor:

*Why was it virtually impossible not to believe in god in, say, 1500 in our Western society, while in 2000 many of us find this not only easy, but even inescapable?*⁹⁸

Et vesentlig poeng for Taylor er at karakteristikken av vår æra som *a secular age*, ikke betyr religionens eller religiøsitetens død, men en ny måte å se verden på som kjennetegner moderne demokratier. Denne verdensanskuelsen er felles for både troende og ikke-troende.⁹⁹ I den eksklusive humanismens rammeverk blir menneskets høyeste mål utelukkende knyttet til menneskelige goder, og det er kun i forbindelse med ideer om livet etter døden at det transcendent melder seg hos de troende.¹⁰⁰ I det moderne menneskets søken etter fullkommenhet, er det Taylor lanserer ideen om *sekularitet 3*, som handler om at vi i dag står overfor en tidsalder som er sekulær. Vi forholder oss til virkeligheten i lys av en sekulær tid, og verden som et sekulært rom, der religiøsitet og religion kun er ett av mange alternativer en kan begripe verden med. Forut for den sekulære tidsalder forholdt europeeren seg naivt til en kristen konstruksjon av hele kosmos – fra enkeltindivid til gud. Utviklingen fra en religiøs tidsalder, til en sekulær, har medført muliggjøring og umuliggjøring av visse måter å forholde seg til verden på.¹⁰¹

4.5.2 Taylor og modernitet

Modernitetsbegrepet dreier seg, i følge Taylor, ikke kun om tap av tidligere tradisjoner, og han argumenterer dermed mot substraksjonsteoriene, som argumenterer for kausaliteten mellom modernisering og sekularisering. Disse teoriene henspiller på en idé om at

⁹⁶ During, Simon (2010) 'Completing Secularism: The Mundane in the Neoliberal Era' i Warner, Brian, Jonathan VanAntwerpen, og Craig Calhoun (Red.) *Varieties of Secularism in A Secular Age*. Cambridge 2010: 108-109. Taylors sjangervalg er i følge During inspirert av Hegels *The Phenomenology of Spirit's*.

⁹⁷ Milbank 2010: 55.

⁹⁸ Taylor 2007: 25.

⁹⁹ Taylor 2007: 21-22.

¹⁰⁰ Taylor 2007: 261.

¹⁰¹ Taylor 2007: 12-14.

menneskeheten har, gjennom moderniseringen, befridd seg fra religionens illusjoner, og vitenskapelige begrensninger.¹⁰² Ateister har ikke monopol på å verdsette hverken empirisk vitenskap, individualisme, frihet eller instrumentell fornuft, selv om disse later til å tro det selv. I følge Taylor forstår vi alle, sekulære og religiøse, oss selv i forhold til historien og erkjenner dermed verdien av at vi har kvittet oss med illusoriske forestillinger som korrumperte livene våre i en fortryllet verden. Sekulær-humanistene anerkjenner ikke Taylors betraktning, og gjennom substraksjonsteoriene sine karakteriserer de religion og religiøsitet som livsbegrensning, forsakelse, fornedrelse, og mangel på håp, og dermed til hinder for *human flourishing*.¹⁰³ Taylor mener det er mer fruktbart å studere hva som er kommet i moderniteten, snarere enn hva som har forsvunnet. Med moderniteten har rettferdighet og *human agency* blitt kjerneverdier, som har fått institusjonelle uttrykk. Den nye ordenen dreier seg om at samfunnet skal sørge for menneskets *frihet* til selv å ta *makt* over eget liv, og at dette skal være likt for alle gjennom *likhetsidealet*. Dette er essensen av opplysningsidealene, og i denne sammenhengen er det *fornuften* som skal motivere og lede til disse målene.¹⁰⁴ Poenget til Taylor er at disse verdiene deles av alle i dagens Vesten, men at sekulær-humanistene tror det er *deres* verdier, og at religiøse strømninger truer disse.

4.6 Sekulariseringens utgangspunkt i kristenhegemonisk Europa

4.6.1 Naturvitenskap

Det er vanlig å anta at kirken har forsøkt å motarbeide sekulariseringsprosessene, i følge Persson, som mener at dette er en feilslutning. Han gir disse antakelsene dog noe rett i og med at kirken faktisk har motarbeidet naturvitenskapelige og teknologiske innovasjoner. Det er særlig prosessene mot Galileo Galilei og darwinistiske ideer som blir trukket fram som eksempler på kirkens problematiske forhold til vitenskapen.¹⁰⁵ Disse spenningene lever videre i dag, blant annet, gjennom Richard Dawkins evolusjonsbiologiske religionskritikk.

Arven etter Darwin forstår verden på evolusjonistiske premisser, det vil si at de ikke ser verden som en fiksert størrelse, men heller som noe i stadig endring. Darwins *Origin of Species* (1859) er selvsagt en milepæl i denne sammenhengen, som gir vitenskapelig tyngde til et verdensbilde som avviser enhver form for guddommelig dimensjon, og som heller

¹⁰² Taylor 2007: 22.

¹⁰³ Taylor 2007: 571-572.

¹⁰⁴ Taylor 2007: 578-579.

¹⁰⁵ Persson 1971: 47.

tenderer mot en mekanisk forståelse av universet.¹⁰⁶ Mens evolusjonistene kritiserte deismen og romantikken for naiv optimisme i form av tiltro til menneskets velvilje, møtte de selv motstand fra religiøst hold, nemlig fra kreasjonismen, som i de senere årene har særlig blitt representert av amerikanske fundamentalister. Kreasjonistene argumenterer som Isac Newton, når de fokuserer på at det er guds vilje bak skaperverket som er det store mysteriet, ikke skaperverket i seg selv. På denne måten står de steilt mot ideologisk darwinisme som avviser enhver påstand om at universet er guds design, og dermed tillagt en høyere mening som sådan.¹⁰⁷ Denne dikotomien er, i følge Taylor, en ideologisk konstruksjon, som ikke kun handler om evolusjonsteori og skapelsesberetninger, men som lar disse temaene tilsløre en rekke andre agendaer.¹⁰⁸

4.6.2 Historiesyn

Det er også sekulariserende trekk ved 1800-tallets kritiske historiesyn, som bryter med den tyske filosofen Georg Wilhelm Friedrich Hegels og den franske filosofen Auguste Comtes progressive historiesyn. Historien blir nå menneskenes historie, og man ser på de bibelske tekstene og spør seg hvordan ting egentlig forholdt seg, uten å forholde seg til dogmene, og uten å lete etter gud. I og med at det er gjennom å gripe inn i historien gud virker i Bibelen, mener Persson at også dette sekulariseringsfenomenet i størst grad irttesetter en gammelgresk tendens til å neglisjere historien og forstå denne som en kjede av tilfeldigheter.¹⁰⁹ Persson mener at det kritiske historiesynet harmonerer godt med Bibelen, og at sekulariseringen utfordrer teologien på en positiv måte ved at den må kunne redegjøre for guddommelig åpenbaring, samtidig som man operer med et historisk blikk på Bibelen.¹¹⁰

4.6.3 Irreligiøse sosiale forestillinger i vitenskapen

Det er, i følge Taylor, to nye faktorer som har motivert Vestens ikke-tro fra 1800-tallet og fram til i dag. På den ene siden vitenskapen, og på den andre; nye kosmologiske forestillinger. Både den humanistiske og den realfaglige vitenskapen har utviklet seg enormt de siste århundrene. Hva gjelder den humanistiske vitenskapen, er det særlig bibelkritikken som har hatt innvirkning på folks verdensanskuelse, mens naturvitenskapen muligens har vært mest effektiv med sitt materialistiske syn på universet, med bakgrunn i Darwins evolusjonslære.

¹⁰⁶ Taylor 2007: 327-329.

¹⁰⁷ Taylor 2007: 331, 347.

¹⁰⁸ Taylor 2007: 332.

¹⁰⁹ Persson 1971: 52-53.

¹¹⁰ Persson 1971: 53-54.

Dette har gitt oss et syn på universet som styrt av generelle lover, i motsetning til den kristne epistemologien som er tuftet på et mer vilkårlig forhold mellom oss og en personifisert skaper, og som forstår historien i lys av dette forholdet. Deismen brøt med dette historiesynet, og var derfor et skritt på veien til ikke-tro, i følge Taylor. De nye kosmologiske forestillingene dreide seg om at universet ble betraktet som upersonlige lover, uten en skaper med planer for det hele.¹¹¹

I følge Taylor er det to typer vitenskapelige overbevisninger som kan skape religiøst frafall. For det første, ved at vitenskapen overbeviser den troende om at de er vranglært, og for det andre, en følelse hos de troende av at de gjennom sin religiøsitet ikke følger samfunnets utvikling, en følelse av at sekulære verdensanskuelser er mer modige, enn hva de religiøse er. Det første eksempelet vitner, i følge Taylor, om at man er knyttet til religiøse doktriner som ikke er hensiktsmessige, og derfor bør forkastes i utgangspunktet. Når man først lar seg overbevise av vitenskapelige argumenter, kan man la de sosiale forestillingers moral føre en tilbake til gud, nettopp fordi Taylor mener at vitenskap ikke utelukker gudstro. Ved det andre eksempelet hevder Taylor at troende som føler seg bakstreverske i moderniteten, gjerne har holdt fast ved en barnetro, som har forblitt barnslig, i stedet for å utvikle et mer voksent forhold til gud.¹¹² Taylor argumenterer for at motsetningsforholdet mellom vitenskap og religiøsitet er et spørsmål om moral, snarere enn vitenskapelige resonnementer.¹¹³

4.6.4 Universell moral

Endringene som jeg har beskrevet over, er hovedsakelig av epistemologisk art. Samtidig var det endringer som fikk moralfilosofiske følger. Med moderniteten ble de sosiale forestillingene orientert rundt en universell moral, som fordrer at vi hever oss over det partikulære og evner å betrakte helheten fra et objektivt perspektiv, gyldig for allmennheten, analogt til *the view from nowhere*, som naturvitenskapen etterstreber. Formålet bak denne dreiningen var å distansere seg fra kristendommens komfort, og i stedet se virkeligheten i øynene, en virkelighet der vi er alene i universet uten noen form for kosmisk støtte.¹¹⁴

¹¹¹ Taylor 2007: 362-363.

¹¹² Taylor 2007: 365.

¹¹³ Taylor 2007: 366.

¹¹⁴ Taylor 2007: 363-364.

4.6.5 Vitenskap og moral uten gud

Med kombinasjonen av vitenskapens moralske effekt og nye sosiale forestillinger tuftet på det distanserte selvet, utvikles et mer bunnsolid og materialistisk livssyn, uten tro på gud. Dette er et moderne fenomen, med slektskap til det mekaniske verdensbildet, men materialismen skiller seg fra dette ved at den er seg bevisst verdens atomiske oppbygning, som angivelig utelukker ideer om gud som første beveger. I materialistisk forstand er universet i seg selv meningsløst, og det er kun vi mennesker som er i stand til å gi mening til verden.¹¹⁵ I dette rammeverket blir moraliteten et spørsmål om hvordan vi best kan forvalte naturen, og drive samfunn på best mulig måte. Essensielt for denne moraliteten er bevisstheten om at menneskelig virke er handlinger i sekulær tid, der økonomisk marked, de offentlige sfærer, og folkets suverenitet er vesentlige bestanddeler. Moderne samfunn er upersonlige enheter bestående av identiteter, hvis sosiale tilhørighet er knyttet til kollektive referanserammer, framfor personlige relasjoner, som slektskap og liknende.¹¹⁶

4.6.6 Ateistiske livssyn blir reelle alternativer på 1800-tallet

Resultatet av denne utviklingen var at ateistiske livssyn blomstrer på 1800-tallet, særlig blant elitene, og blir spredt til allmennheten. På 1830-tallet marginaliseres religiøs ortodoksi, og midt på 1800-tallet fastslår John Stuart Mill at religiøse syn på moral og politikk er utdatert, fordi de aldri lenger vil kunne konkurrere med mer vitenskapelig fundamenterte argumenter. Darwins evolusjonslære ble i følge Taylor viktig, men grunnlaget for et verdensbilde uten transcendent trekk var altså allerede lagt. For den upersonlige verdensorden, som beskrevet over, befant menneskets høyeste mål seg i balansegangen mellom menneskets humane- og animalske side. Dette var noe som ikke skjedde i enkeltmennesket alene, men i samspill med andre, nemlig i kulturen. En upersonlig gudsforståelse kan inkluderes i denne verdensanskuelsen, men vil alltid være underlagt kulturen. Dette står i kontrast til både David Hume og utilitarismen, som i følge Taylor hadde liten tiltro til moralsk autonomitet, og forstod gud som intervenserende instans i historien. I stedet låner den upersonlige verdensanskuelsen tankegods fra Kant og Hegel, som forstår gud som en moralsk kraft som kan løfte oss høyere, men dog en kraft som finnes i mennesket.¹¹⁷

¹¹⁵ Taylor 2007: 366-367.

¹¹⁶ Taylor 2007: 368-369.

¹¹⁷ Taylor 2007: 384-385.

Med en upersonlig verdensorden øker menneskets verdighet, fordi vi blir selvstendige agenter i verden. Samtidig er autonomiteten som her kommer til uttrykk, i følge Taylor, ikke så autonom som den gir seg ut for, fordi man fremdeles har et normativt rammeverk å forholde seg til, som blant annet dreier seg om at det er uaktuelt å handle på bekostning av ærlighet, integritet, nestekjærlighet, og solidaritet. Dermed er det, som i ortodoks religion, noen bindende elementer i den upersonlige orden, som artikulerer en form for universalisme. Hovedpoenget til Taylor her er at vi aldri kan handle utelukkende på egne premisser, men at vi snarere alltid vil være farget av vår egen sosiokulturelle bakgrunn. Dette er en erkjennelse, som Taylor mener både rasjonalister og ortodokse religiøse har vanskelig for å begripe.¹¹⁸

4.6.7 Disiplinerende moralisme

Midt på 1800-tallet utvikler det seg en ny etisk moralisme, som får både religiøse og sekulære uttrykk. Denne genereres ut fra en motivasjon om å disiplinere den brede befolkningen til å tilegne seg en høyere moralsk standard. Disiplineringen hadde, tross religiøse bidrag, et særlig immanent tilsnitt, ved at den fokuserte utelukkende på hvordan man lever livet sitt i *saeculum*, og at ytterligere etterstrebelser dermed ble meningsløse. Dette er blant årsakene til følelsene av meningsløshet i moderniteten, i følge Taylor, som mener disse følelsene etablerte seg i den revolusjonære europeiske ungdommen på 1800-tallet. De agiterte blant annet mot materialismen, som i følge dem, reduserte menneskeliv til instrumentelle formål, og at samfunnet i for stor grad var orientert rundt produksjon og forbruk. Taylor tolker denne misnøyen som et uttrykk for at opprørerne mente det var deler av den menneskelige natur som ble neglisjert av den upersonlige verdensordenen som materialismen representerer.¹¹⁹ Selv tror jeg Taylor kan ha noe rett i disse spekulasjonene, samtidig som en bør være seg bevisst at det også var andre motivasjoner bak folkeopprør på 1700- og 1800-tallet, som var mer knyttet til sosiale problemer relatert til industrialisering og urbanisering.

Reaksjonene mot moralismen fikk både religiøse og sekulære representasjoner. De ateistiske reaksjonene i England, trakk blant annet veksler på romantikkens estetiske etikk, som dreide seg om moralske fordringer utelukkende fundamentert i det immanente, ved at verdier ble situert i mennesket, og var koblet til erfaringer og meninger.¹²⁰

¹¹⁸ Taylor 2007: 387.

¹¹⁹ Taylor 2007: 399-401.

¹²⁰ Taylor 2007: 406.

4.6.8 Ateismen blir mainstream

På 1900-tallet blir ateismen allemannseie, noe som i følge Taylor blant annet kommer til uttrykk i fransk republikanisme, som er, om ikke direkte ateistisk, så i det minste antikristen. Det som skjer i 1900-tallets Europa er at demokrati og menneskerettigheter blir uangripelige verdier, fundamentert i et syn på mennesket som grunnleggende uskyldig, og godt fra naturens side. I den forbindelse framstår kristne doktriner om synd og fordømmelse som passé.¹²¹

Religionshistoriker Jon Butler kritiserer Taylors behandling av den nye ikke-troen på 1800- og 1900-tallet, som preges av Taylors hypotese, nemlig at den eksklusive humanismen utvikler seg på kristen-reformatoriske premisser. På denne måten dysser Taylor ned andre deler av historien, og Butler savner en beskrivelse av en mer selvstendig og selvforsynende ateisme, som ikke forklares med referanser til kristne utviklingslinjer.¹²²

4.6.9 Universalisering av menneskerettigheter

Etter andre verdenskrig etablerer menneskerettigheter seg som de desidert høyeste verdier, både for religiøse og sekulære europeere.¹²³ Verdier som frihet, rettigheter, respekt og toleranse går igjen i så å si alle miljøer. Men disse verdiene er ofte tomme ord, i følge Taylor, fordi de artikuleres som universaliteter og dermed stopper den mer interessante diskusjonen om hvordan man faktisk lever opp til disse verdiene. Denne tomheten kan vi, mener Taylor, takke en overflatisk politisk kultur for, som blant annet artikuleres i mediene.

Overflatiskheten går, i følge Taylor, hånd-i-hånd med dominans, fordi disse ordenes tomhet vitner om at de som anvender dem tilslører alternativene vi har å velge mellom, nettopp fordi dét alternativet de forfekter fremmer ukrenkelige menneskerettslige verdier.¹²⁴

4.7 Moderne verdensanskuelser og konflikten dem imellom

4.7.1 Menneskesyn

Ikke-troens mål er, i følge Taylor, å rehabilitere menneskekroppen og dens lyster, som har vært korrumpert av den kristne tro. Dette målet henger sammen med et syn på mennesket som grunnleggende godt, og at ondskap ikke er noe som produseres i oss selv, men i samfunnet, i

¹²¹ Taylor 2007: 411-412.

¹²² Butler 2010: 215-216.

¹²³ Taylor 2007: 419.

¹²⁴ Taylor 2007: 479.

historien, og i *systemet*. Kontrasten til ideer om menneskelig synd og skyld, er her åpenbar. Denne utviklingen er del av et skisma der religiøs moralisme som forklaring på menneskelig lidelse, har blitt erstattet av psykologiske forklaringsmodeller. Den kristne forståelsen av at vi er genuint syndig, og dermed i vårt daglige virke uttrykk for ondskap, ligger i følge Taylor til grunn for kristen etikk, fordi bevisstheten om denne synden og ondskaper presser mennesket til å handle godt. Psykologien vil, på sin side, si at mennesket i sin ordinære normale tilstand er grunnleggende godt, og at dets problematiske sider handler om situasjoner der enkeltindividet feiltolker verden, som også i utgangspunktet er om ikke god, så i det minste verdinøytral, og hvertfall uten a priori onde dimensjoner. Psykologien forkaster kristne ideer om at vanlig liv i *saeculum* ikke er perfekt, og dermed forkastes også ideen om at livene våre skal transcenderes til en høyere væren. Dette skal tjene til å frigjøre oss fra syndens konsekvenser, som angst, melankoli og tomhet. Dermed får menneskeheten tilbake sin verdighet, som kirken angivelig har korrumpert med sine syndefallsberetninger.¹²⁵

Den antroposentriske vendingen i kristendommen var, i følge Taylor, en forutsetning for ikke-tro. Med denne utviklingen har religionskritikken blitt skarpere og skarpere. Religion karakteriseres som en falsk idé om det perfekte, som i sin ytterste konsekvens ender opp med å neglisjere mennesket fullstendig, da det 'vanlige liv' er av marginal betydning.¹²⁶

Taylor anerkjenner humanismen, fordi den har bidratt til et mer positivt menneskesyn der vi ikke er fordervet av syndefallet, men i stedet har fått et mer distansert forhold til synd, skyld og bot. Dette har også endret forholdet til gud, mener Taylor, fordi man ikke lenger definerer det guddommelige i lys av lidelse og destruksjon, i form av at gud virker i verden med irttesettelser av menneskets ugjerninger.¹²⁷ Samtidig påpeker Taylor at kristne ikke kan følge den eksklusive humanismen fullstendig, fordi det i følge dem er mer i livet enn kun menneskelig fullbyrdelse, nemlig i viljen til å gi opp alt for å gjenreise det forholdet til gud som ble brutt i Edens hage.¹²⁸

4.7.2 Ateistisk religionskritikk

Ateistisk religionskritikk artikuleres særlig gjennom to argumenter, i følge Taylor. For det første kritiseres religionens transformasjonsskall, fordi den setter opp uoppnåelige mål for mennesket. Samtidig er midlene for å nå disse målene skadelige fordi de neglisjerer ordinære

¹²⁵ Taylor 2007: 620-621.

¹²⁶ Taylor 2007: 648.

¹²⁷ Taylor 2007: 653.

¹²⁸ Taylor 2007: 655.

behov og tilbøyeligheter i oss. Disse målene fordrer at vi transcenderer det menneskelige i oss, noe som ender opp med en ydmykelse av oss selv, fordi vi ledes til å forakte ordinære mål i menneskelivet. For det andre evner ikke religionen å relatere seg til 'harde fakta', ved at den forstår oss som uperfekte vesener. I tillegg overser den evolusjonære realiteter om menneskets utvikling, og unngår dermed å erkjenne menneskelige tilbøyeligheter til aggresjon og kaos, snarere enn noe som er transcendent til oss ved skapelsen eller liknende. Ved å pynte på virkeligheten, og ønske negative egenskaper vekk, bidrar religionen i følge denne kritikken til å blende menneskeheten for sin egen virkelighet, på en tragisk måte.¹²⁹ Polemikken mot religion arter seg gjerne som et enormt hat mot kristendommen for at den har frarøvet oss en del av vår egen natur, særlig når det gjelder våre sensuelle begjær.¹³⁰

To leire

Den ateistiske polemikken mot religion er fordelt på to perspektiver, som på mange måter også står i et motsetningsforhold selv. På den ene siden står sekulær-humanistene, og på den andre Nietzsche-inspirerte '*immanent counter Enlightenment*'-bevegelser. *Neo-nietzscheans*, som Taylor kaller dem, og religiøse enes i sin kritikk mot sekulær humanisme, som de mener mangler en dimensjon som gir mening til livet. Mens sekulær-humanister og religiøse står sammen om å fordømme *neo-nietzscheans* for deres devaluering av menneskets godhet. Felles for de to ateistiske fløyene er at begge representerer opplysningsideen om at vi har befridd oss fra illusjonene om at det finnes noe høyerestående enn livet selv.¹³¹ Taylor mener begge partene mangler konkrete svar på de problemstillingene de reiser.¹³²

4.7.3 En polarisert debatt

Konflikten mellom tro og ikke-tro preges, i følge Taylor av de ekstreme ytterpunktene med materialistisk ateisme på den ene siden, og ortodoks tro på den andre. Debatten preges av uenigheter om hva som er våre etiske forutsetninger. I tillegg er konflikten mer fragmentert enn først antatt, ved at den ikke-troende delen består av to parter som konkurrerer om hvordan en skal komme til rette med visse dilemmaer. I tillegg preges debatten av to avgjørende referansepunkter, nemlig den moderne moralske orden og universelle menneskerettigheter på den ene siden, og menneskelig dragninger mot fullbyrdelse og rehabiliteringen av kropp og begjær, på den andre siden. Disse særtrekkene ved modernitetens tros- og livssynsdebatt

¹²⁹ Taylor 2007: 623-624.

¹³⁰ Taylor 2007: 626-627.

¹³¹ Taylor 2007: 636-637.

¹³² Taylor 2007: 674-675.

vitner, i følge Taylor, om at livet i *sekularitet 3* preges av et krysspress fra flere hold, og at det blir vanskeligere for folk å falle til ro med ett av alternativene. Dette kommer ikke bare til uttrykk i polemikken, men også om vi ser nærmere på gjennomgående bekymringer om meningen med livet.¹³³

4.7.4 Meningen med livet

En ting er, i følge Taylor, å kunne redegjøre for hvorfor en handler som man gjør, noe som alle kan svare på, mens usikkerheten blir større dersom vi forsøker å definere livene våre på et metanivå; hva er meningen med alle rutinene og handlingene livet igjennom? Mange vil, i følge Taylor, mene at problemstillinger som dette ikke har noe for seg, og vil heller virke forstyrrende. Men en slik holdning vil ikke styrke den eksklusive humanismen, mener Taylor, fordi dets prosjekt heller bør være å identifisere mål som er knyttet til menneskets og naturens sfærer: Enten ved å vise at hensiktene våre er den formen for menneskelig fullbyrdelse vi faktisk søker, eventuelt noe som ligger over den vanlige måten vi betrakter livene våre på, men som fremdeles forankres i en immanent virkelighetsforståelse. Dette kan innebære en form for sekulær sakralisering av våre høyeste verdier, slik at disse blir transcendent på en horisontal måte, i motsetning til religiøs transcendens som vil knytte verdiene til en virkelighet større enn vår egen.¹³⁴ Taylor hevder at det er mer trivielle kilder til mening ved livene våre i den moderne kulturen, i form av tilfredsstillelser vi får gjennom kjærlighet, jobb, natur, musikk, litteratur, og kunst. Denne formen for mening i det ordinære liv har sitt utspring i opplysningstiden, og ble senere videreført under romantikken, til også å gjelde seksuell kjærlighet, som en form for kommunikasjon med ikke bare mennesket, men naturen også.¹³⁵

4.7.5 Mennesket som mål i seg selv

På en annen side kan selve termen *mening* bli for abstrakt, og det er lettere å definere våre høyeste verdier; *one might die for God, or the Revolution, or the classless society, but not for meaning*.¹³⁶ Mening er i dag fragmentert, delvis fordi vi, i følge Taylor, strategisk distanserer oss fra de utfordringene vi møter i hverdagen, vi lar dem ikke gå inn på oss, noe som i ytterste forstand kan bety at vi heller ikke vil det vonde til livs. På en annen side kan persepsjonen av en selv som et distansert subjekt dreie seg om at en kan tre ut av en situasjon, se den utenfra,

¹³³ Taylor 2007: 676

¹³⁴ Taylor 2007: 677.

¹³⁵ Taylor 2007: 711.

¹³⁶ Taylor 2007: 679.

og på den måten la seg motivere av upersonlig medmenneskelighet. Dermed kan man ta avgjørelser som stemmer overens med de verdiene man setter høyest, uten å la diverse affeksjoner ta overhånd. Dette forutsetter at man er modig nok til å konfrontere de problemene som krever løsning, noe religionskritikerne gjerne mener religiøse ikke evner, på grunn av deres urealistiske håp. Denne etikken må ledsages av et syn på mennesket som grunnleggende godt, og en eksklusiv humanistisk mening med livet kan dermed være menneskeheten som mål i seg selv, nemlig det beste for alle mennesker, alltid.¹³⁷

4.7.6 Moderne moralske orden som overlappende konsensus

Innenfor det immanente rammeverket er det et felles mål for alle å finne en moralsk kilde til våre forpliktelser til menneskerettigheter og velvære for alle.¹³⁸ Som tidligere moralske ordener, blir den moderne moralske orden forstått som selvoppretholdende, og man forstår den og samfunnet den understøtter som stabilt. Stabiliteten som knyttes til den moralske orden, dreier seg i dag om at man tar det for gitt at samfunnet bringer folk sammen på en slik måte at deres gjensidige handlinger kommer alle til gode. I dag er det vanlig å forstå frie markeder, liberale samfunn og demokratiske styresett som avgjørende bestanddeler for opprettholdelsen av fred og velferd for alle. Et samfunn som er ordnet og disiplinert i forhold til disse faktorene forstår seg selv i overensstemmelse med universelle menneskerettigheter og demokratiske idealer. Avvik fra disse idealene blir forstått som gale, eventuelt uttrykk for overtro, eller dårlige forhold. Et sunt samfunn framstår i sin naturlige form når avvikene hviskes ut, som er en opplysningsidé, i følge Taylor, om at vi er motivert av opplyst egeninteresse, og forstår harmonien av interesser som realisert i moderne demokrati og frie markeder.¹³⁹

Dersom vi skal kunne snakke om en universell moralsk orden som beskrevet over, må den i følge Taylor ledsages av en mer solidarisk etikk som mer konsekvent identifiserer hva som er kollektivets beste. Altruismen som preger den moralske orden i dag, er unik, fordi den har globale uttrykk, som har både private og offentlige representasjoner, og vi kan dermed anta at det er en felles forståelse for hva det gir mening å nedlegge ressurser i, for å skape en bedre verden. Motivasjonene bak denne altruismen kan like gjerne være humanistisk, som kristen

¹³⁷ Taylor 2007: 682.

¹³⁸ Taylor 2007: 726.

¹³⁹ Taylor 2007: 690-691.

eller muslimsk, og vi kan derfor med John Rawls terminologi snakke om en overlappende konsensus.¹⁴⁰

4.7.7 Universell moralsk orden

Felles for de ulike forståelsene av den moderne moralske orden er dens universalisme, nemlig at moraliteten er forankret i en kodeks, i form av en definert kilde. Det er særlig to typer filosofier som her gjør seg gjeldende; utilitarismen og kantiansk moralfilosofi. Ergo dreier de to alternativene seg om hvor vidt en handling er moralsk enten ved at den gagnar flest mulig (utilitarisme), eller ved at moralen bak kan gjøres til en universell lov (Kant). På et politisk nivå er det andre kodekser som gjelder, som er mer juridisk fundamentert, og som handler om hvilke rettigheter som er ubestridelige, og hvilke handlinger som ikke kan tolereres overhode. Filosofiens og politikkenes fundament i kodekser som disse er problematisk i aristotelisk forstand fordi det kan oppstå situasjoner som befinner seg utenfor de målene kodeksene har satt seg, og som dermed ikke blir målbare mot disse formlene. En annen aristotelisk innvending er at det gode ikke alltid kan identifiseres med ett alternativ, noe som Kant og Bentham, i følge Taylor, ikke vil vedkjenne seg når de forsøker å knytte moraliteten til en enkelt kilde. Disse aristoteliske dilemmaene vitner om at det er behov for muligheten til å veie to eller flere goder mot hverandre, slik at vi kan avgjøre hvilken løsning som er den beste. Dette vil alltid være avhengig av kontekst, slik at et alternativ kan anvendes i en sammenheng, samtidig som det kan forkastes ved neste korsvei. I forhold til religionsdebatten blir dette enda mer komplisert, for her har vi ikke med kun verdier å gjøre, men også med enkeltindivider med egne agendaer.¹⁴¹

I følge Taylor kan vi ikke leve uten juridiske og moralske koder, og vi kan ikke unngå dem og deres objektiveringer fullstendig, samtidig som han understreker at det finnes mer i verden enn disse, og han mener vi burde finne spirituelle uttrykk i livene våre som overskrider disse objektiverende kodene.¹⁴²

4.7.8 Moderne filantropi

Vår tid krever høyere solidaritet og menneskekjærlighet av folk enn noen gang tidligere, hevder Taylor, som mener vi aldri før har strukket oss lenger etter disse verdiene, og han knytter dette til ideen om universell rettferdighet og likeverd. Disse målene kan vi nå enten

¹⁴⁰ Taylor 692-693.

¹⁴¹ Taylor 2007: 706.

¹⁴² Taylor 2007: 743.

gjennom sivilisert livsførsel, definert av eksklusiv humanisme, som dreier seg om at å handle i overensstemmelse med disse idealene har med vårt eget selvbilde å gjøre, og at vi derfor opplever velvære og overlegenhet når vi bistår andre. Samtidig er det noe usikkert ved denne motivasjonen, fordi det gjerne blir mediene som definerer våre filantropiske prioriteringer, noe som kan lede oss vekk fra den universaliteten og ubetingetheten som vår moralske orden i utgangspunktet fordrer. Et alternativ kan være å bevisst kommunisere med ens egen moralske verdighet, og på den måten opptre mer konsekvent, uavhengig av trender, og mer oppmerksom på hvor behovene er størst. En annen måte å nå disse målene på er gjennom ens egen verdighet, ved at man føler det godt å kunne bistå uten å kreve noe tilbake. På denne måten kobles ens eget selvbilde intellektuelt og følelsesmessig med et overordnet menneskeverd, noe sekulær-humanistene hedrer seg selv for, fordi de kan argumentere for at deres filantropi er motivert av verdien i mennesket alene, uten koblinger til ideer om menneskers synd og fordervelse, slik tilfellet er med kristen filantropi. For Taylor blir denne kritikken selvmotsigende, fordi humanistisk motivert filantropi, har som sine religiøse ekvivalenter, vist sine janusansikter ved at de samme tradisjonene har stått bak menneskelige tragedier (despotisk sosialisme, 1900-tallets kommunisme osv.), noe som gjør distingveringen i forhold til tro mindre viktig.¹⁴³

Et tredje motivasjonsalternativ finner Taylor hos dem som argumenterer med tyngde i rettferdighetsidealet, snarere enn med fokus på menneskekjærlighet. Eksempler på dette kan være jakobinerne, bolsjevikene og den radikale politiske venstreside på den ene siden, og med *Christian right*, på den andre. I følge Taylor kjemper disse mot urettferdighet, mens de maner til hevn, gjerne motiverte av umoral som rasisme og undertrykkelse. Disse motivasjonene impliserer en forestilling om at *vi* er overlegne *dem* som representerer disse uttrykkene for ondskap. Dette representerer den formen for intolerant toleranse, og som også artikuleres av Harald Stanghelle i Rana-debatten. Det er som man i kampen for rettferdighet blendes for sine egne handlinger og dermed overskrider den moralske orden man selv kjemper for. På denne måten kan filantropien generere misantropi.¹⁴⁴

¹⁴³ Taylor 2007: 696-697.

¹⁴⁴ Taylor 2007: 698-699.

Del 2: Teori

5. Modernitet-postmodernitet, modernisme-postmodernisme

5.1 Definisjoner

Moderniteten og postmoderniteten er begreper, som i følge sosiologen Grace Davie, beskriver økonomiske og sosiale strukturer, mens modernismen og postmodernismen beskriver kultur. Begge vedrører religion fordi religion nettopp dreier seg om sosiale strukturer og kulturelle konstruksjoner.¹⁴⁵ Beskrivelsene av disse begrepene må leses med forbehold om kontekstuelle variasjoner; moderniseringsprosessene inntreffer på ulike tidspunkt fra den ene konteksten til den andre, samtidig som det er vanskelig å peke på eksakte tidspunkt for strukturelle samfunnsendringer der mange forskjellige faktorer spiller inn.¹⁴⁶ Økonomisk utvikling endrer alle samfunn, men ikke på samme måte, fordi det også er av betydning hvilken kulturarv som preger de respektive kontekstene. Dermed utvikler ulike samfunn seg under moderniseringsprosessene på forskjellige måter, og det er derfor ikke snakk om at modernisering skaper en homogen verden.¹⁴⁷

5.2 Modernitet og postmodernitet

Moderniteten kjennetegnes av industrialisering, urbanisering og produksjonsorientert økonomi, mens postmoderniteten dreier seg om overgangen fra industrisamfunn til informasjonssamfunn med deurbanisering og forbrukerkultur. Sosiologen Robert N. Bellah knytter den vestlige moderniteten til 1600-tallet, og betrakter den som en prosess, som fremdeles pågår.¹⁴⁸ Begge epokene endrer det religiøse landskapet, men på forskjellige måter.¹⁴⁹ I den senere moderniteten blir folk mindre tilbøyelige til å knytte seg til institusjoner. I stedet individualiseres verdi- og meningssystemer og løsrives dermed fra

¹⁴⁵ Davie, Grace (2007) *The Sociology of Religion*. London: 89-90.

¹⁴⁶ Davie 2007: 91.

¹⁴⁷ Davie 2007: 106 med henvisning til Inglehart, R. og W. Baker (2000) 'Modernization, cultural change and the persistence of traditional values' i *American Sociological Review*, 65: 49.

¹⁴⁸ Bellah 2010: 35.

¹⁴⁹ Davie 2007: 90.

institusjonene, beskrevet av Davie som *'believing without belonging'*. Konsekvensene av dette er at tro og sympatier tar nye former.¹⁵⁰

Moderniteten – et politisk prosjekt

Sosialantropologen Talal Asad betrakter moderniteten mer som et prosjekt, enn en historisk æra. Dette prosjektet dreier seg om makthavendes politiske mål om å institusjonalisere prinsipper, som konstitusjonalisme, moralsk autonomi, demokrati, menneskerettigheter, industrialisme, konsumerisme, markedsliberalisme, og sekularisme. Protagonistene bak dette prosjektet har sett for seg at dette skulle virke avfortryllende, og skape en direkte tilgang til verden slik den foreligger oss, uten noen form for myter, magi og konsepter om det sakraliserte. På denne måten blir moderniteten en kognitiv kategori, der en lever 'i verden', samtidig som den er et økonomisk politisk prosjekt.¹⁵¹

5.3 Modernisme og postmodernisme

Davie betrakter 1960-tallet som modernismens storhetstid preget av troen på de absolutte sannheter. Den filosofiske brytningen kommer tiåret etter, og beskrives av Davie som en filosofisk milepæl på størrelse med opplysningen. Svingninger i den globale økonomien og oljekrise på 1970-tallet gjorde at man stilte spørsmålsteget ved Vestens rasjonalisme fra opplysningstiden, samt dens østlige motsetning – kommunismen. Med postmodernismen var det ikke lenger et mål å overvinne den ene 'store fortellingen' med den andre.¹⁵² Bakgrunnen for dette er at modernismens hang til absolutte sannheter ble mistenkeliggjort, noe som endret både religiøst og sekulært tankegods. Dette gjaldt også teologien, som ikke lenger kunne legitimere seg selv gjennom 'store fortellinger' og absolutte sannheter.¹⁵³ Med postmodernismen endres også sekulære filosofier, som begynner å se seg selv i et nytt lys når de avvæpner vitenskapen og rasjonalismens autoritet gjennom å stille spørsmål om objektive vitenskapelige løsninger overhode er mulige.¹⁵⁴

¹⁵⁰ Davie 2007: 93-94.

¹⁵¹ Asad, Talal (2003) *Formations of the Secular – Christianity, Islam, Modernity*. Cambridge: 13-14.

¹⁵² Postmodernismen er et omstridt begrep, og bruken av det er flertydig. Jeg vil i denne oppgaven forholde meg til Grace Davies bruk av begrepet i *The Sociology of Religion* (2007). Hva gjelder modernismens 'grand narratives', oversetter jeg dette til 'store fortellinger'.

¹⁵³ Davie 2007: 94-95, dette er diskusjonstemaer som fremdeles holdes i live, blant annet 'sannhetsdebatten' på starten av 2000-tallet innenfor historiefaget.

¹⁵⁴ Davie 2007: 95.

5.3.1 Modernisme

Modernismen er de 'store fortellingens' tidsalder, religiøse så vel som sekulære. Et annet kjennetegn ved modernismen er at mennesker forplikter seg til leverandører av ferdige verdisystemer, hvilket betyr gode vilkår for institusjonalisert religion, samt sekulære ideologier satt i system. I tillegg hersker det en progressiv visjon der sekularisering og sekularisme spiller en rolle med rasjonalismen som et viktig instrument med henvisninger til medisinsk vitenskap. Dermed tegner modernismen seg som en epoke der de absolutte sannheter fra religiøs og sekulær side står mot hverandre i konfrontasjon.¹⁵⁵

5.3.2 Postmodernisme

Postmodernismen fragmenterer og desentrerer 'de store fortellingene', både religiøse og sekulære. Dermed svekkes institusjonalisert religion, samt de antireligiøse ideologiene en blant annet kan finne i kommunismen. Dette åpner rom for spiritualitet utenfor de konvensjonelle rammene av institusjonalisert religion. Eksempler på dette er økt fokus på 'hellige ånd', større variasjon i uttrykk for det hellige, healing og alternativmedisin, samt en religiøsitet preget av forbruk.¹⁵⁶

Med overgangen fra industriell- til postindustriell- og servicebasert økonomi skjer det gjerne et skifte av verdisystemer. Lenge hadde sosiologene et positivistisk syn på denne fasen med tro på en lineær samfunnsutvikling der samfunnet skulle bli mer rasjonalisert, teknologisk, byråkratisk og sekulært, og der verdiene knyttes til økonomi og materialisme. I dag viser disse teoriene seg feilslåtte, fordi samfunn med postindustriell økonomi i mange tilfeller har beveget seg mot et mer antimaterialistisk verdisystem med velvære og livskvalitet i sentrum. Davie viser også til *World Value Survey* som konkluderer med at det innenfor postindustrialiserte samfunn finnes en økt interesse for spiritualitet uten institusjonelle forankringer.¹⁵⁷

Postmoderne usikkerhet

¹⁵⁵ Davie 2007: 90.

¹⁵⁶ Davie 2007: 90.

¹⁵⁷ Davie 2007: 104-105. *World Value Survey* er et internasjonalt forskningsnettverk med fokus på sosiokulturelle spørsmål. Hjemmeside: <http://www.wvsevsdb.com/>

Uten faste holdepunkter i form av 'store fortellinger', samt oppløsningen av de evige sannheter, oppstår det under postmodernismen en individuell usikkerhet. Som følge av denne utvikler det seg, i følge Davie, en tendens til at enkeltindivider tilegner seg en religiøs tro som adapterer postmodernismens svevende natur. Et eksempel på dette kan være at den enkelte 'shopper' fra det religiøse markedet og på den måten konstruerer sin egne individuelle tro og spiritualitet. På den andre siden kan den postmodernistiske usikkerheten skape behov for faste holdepunkter, noe som resulterer i at den søkende igjen vender seg til institusjonalisert religion der den finner gitte verdisystemer. Det siste alternativet har blitt forstått som gjenfortryllelse (*reenchantment*), og har ofte blitt assosiert med fundamentalisme.¹⁵⁸ Tendensene ser uansett ut til å være at religiøsiteten i det postmoderne motiveres av individuelt forbruk, framfor forpliktelse.¹⁵⁹

Charles Taylor mener på sin side at ideen om postmodernismens brudd med modernismens 'store fortellinger' er et paradoks, fordi postmodernistene i like stor grad er del av en 'stor fortelling' selv, som handler om menneskelig progresjon på bekostning av tidligere 'store fortellinger', og blant dem religion.¹⁶⁰

5.4 Kristent minne i oppløsning

Ideen om det 'kristne minnet' i Europa artikuleres av den franske religionssosiologen Danièle Hervieu-Léger som i sin bok *Religion as a Chain of Memory* (2000) vektlegger kollektive referanserammers betydning for kulturen. I en europeisk kontekst har kristendommen, inntil midten av 1900-tallet, stått i sentrum for det kollektive minnet, og vi kan si at den har vært kilden til europeiske meningssystemer. I løpet av 1900-tallet skjer det, i følge Hervieu-Léger, et brudd med tradisjonen. Hervieu-Léger hevder at religionen har fått en udefinert plass mellom moderniteten og tidligere tradisjoner. Hervieu-Léger fundamenterte denne dialektikken i religionens tradisjonelle orden av symboler og ritualer som har blitt gjort til gjenstand for diverse endringer i møte med moderniteten. Dette resonnementet bærer med seg en religionsdefinisjon der religion er en tradisjonell bærer av nettopp ritualer og symboler, med denne definisjonen så forsvinner ikke religionen i møte med moderniteten, men den endres som følge av dette møtet.¹⁶¹ Forstår man religion i lys av tradisjon og fokuserer på religionens kontinuitet og konformitet, så vil man i møte med moderniteten se at den ikke vil

¹⁵⁸ Davie 2007: 95.

¹⁵⁹ Davie 2007: 96.

¹⁶⁰ Taylor 2007: 717.

¹⁶¹ Hervieu-Léger, Danièle (2000) *Religion as a Chain of Memory*. Paris: 85.

tilskrive religionen noen sosial eller kulturell relevans i det moderne samfunnet. Moderniteten degraderer på den måten religionen til noe nostalgisk og eksotisk som ikke hører hjemme i det moderne.¹⁶²

5.5 Modernitet endrer religiøse og sekulære verdensanskuelser

Religionens forhold til det moderne diskuteres ofte med fokus på dikotomiene mellom tradisjonell tro og ny spiritualitet, sekularisering og sakralisering, transcendent og immanent guddom, samt isolasjon og åpenhet/toleranse. Disse tendensene gjaldt særlig 1900-tallets sosiologi, mens blant andre Davie argumenterer i dag for at økt sakralisering kan foregå i et samfunn, som samtidig er gjenstand for økt sekularisering.¹⁶³ Taylors resonnement i *A Secular Age*, er at moderniteten berører sekulære og religiøse likt, og han argumenterer derfor for at *alle* berøres av *sekularitet 3*, som vil si at den eksklusive humanismens hegemoni innebærer at både religiøse og sekulære vil orientere seg moralsk, epistemologisk, og ontologisk på det immanente rammeverkets premisser. I forhold til den religiøse tidsalder er det derfor naturlig at religionen endres i moderniteten. Endringer i moderniteten har, i følge Taylor, gitt negative utslag overfor tidligere former for religion. Dette har generert antiteser overfor kristendom, men også nye former for kristen tro, og det er i denne sammenhengen at Taylor hevder det er mye som tyder på at det i dag er en betydelig andel personlig motiverte trosformer som er uavhengige av de tradisjonelle institusjonene.¹⁶⁴

At religiøsitet i dag er løsrevet fra institusjonene er ikke så rart om vi følger Taylors resonnement, som argumenterer for at de moderne sosiale forestillingene skiller seg fra de førmoderne, ved at de forstår enkeltindividets autonomi som løsrevet fra autoriteter.¹⁶⁵ For de aller fleste mennesker i dagens Vesten er ikke konfesjonell tilhørighet samsvarende med hvor en står hverken politisk eller sosialt.¹⁶⁶

Moderniseringsteoretikerne på midten av 1900-tallet argumenterte mot klassikernes (Marx, Weber, og Durkheim) universalistiske forståelse av den europeiske moderniteten, som de trodde ville fortone seg på samme måte ved moderniseringen av andre kontekster.¹⁶⁷ Dermed henspiller modernitetsbegrepet i stor grad på en holdning om at framtiden er en håndterbar

¹⁶² Hervieu-Léger 2000: 86.

¹⁶³ Davie 2007: 100.

¹⁶⁴ Taylor 2007: 436-437.

¹⁶⁵ Taylor 2007: 457.

¹⁶⁶ Taylor 2007: 458-459.

¹⁶⁷ Davie 2007: 106-107 med henvisning til Eisenstadt, S. (2000) 'Multiple modernities', *Daedalus*, 129: 1.

størrelse framfor et sett av samfunnskarakteristikk.¹⁶⁸ Religion vedvarer i moderniteten, men i varierende former, som moderniteten selv. Hovedpoenget til Davie i den sammenhengen er at religionen fortsatt er en vesentlig del av det moderne samfunnet, og derfor bør tas seriøst.¹⁶⁹

5.6 Religion i politisk offentlighet

Statsviteren Wendy Brown argumenterer for at vi i dag er vitne til at religiøst motivert politikk og religiøs politisk makt, igjen er i vinden, og som problematiserer en rekke sekulariseringsteorier, som har argumentert for at nettopp slike religiøse uttrykk har gradvis blitt utslettet med moderniteten.¹⁷⁰ Religionssosiolog José Casanova argumenterer for det samme, og så de første tegnene på at religionen var på vei inn i den politiske og statlige offentligheten på 1980-tallet, og vitnet i følge ham om en '*[d]eprivatization*' of religion in the modern world.¹⁷¹ Derfor er det grunn til å anta at religion vil fortsette å spille en offentlig rolle. Casanova illustrerer med sine eksempler fra Spania, Polen, og USA at opplysningstidens idé om religionens forvitring er tilbakevist. Differensieringsteoriene, på sin side, kan i følge Casanova fremdeles forsvares, men at dette ikke betyr at sekulariseringen av tidligere religiøse samfunnsoppgaver marginaliserer religion til den private sfære, og dermed mister sosial relevans for folk.¹⁷²

6. Pluralisering, globalisering og sekularisering

En forståelse av religionen, og sekularismens rolle er nødt til å relateres til utviklingen av moderne tros- og livssynspluralisme. Pluralisering av det religiøse landskapet er knyttet til globaliseringen. Denne har to sider i forhold til religion; vi reiser mer og lengre enn før, og lar oss inspirere av religiøsitet og filosofi rundt om i verden, samtidig som innvandring bringer nye religiøse og filosofiske inspirasjonskilder til Europa. I dette religiøse markedet, og som følge av postmodernismens fluks, blir europeeren forbrukeren som 'shopper' meningssystemer fra øst og vest, og konstruerer individuell tro og identitet uten å forholde seg til institusjonenes autoritet.¹⁷³ Casanova argumenterer for at globaliseringen oppløser

¹⁶⁸ Davie 2007: 107.

¹⁶⁹ Davie 2007: 108-109.

¹⁷⁰ Brown, Wendy (2010) 'The Sacred, the Secular, and the Profane: Charles Taylor and Karl Marx' i Warner, Brian, Jonathan VanAntwerpen, og Craig Calhoun (Red.) (2010): *Varieties of Secularism in A Secular Age*. Cambridge: 83.

¹⁷¹ Casanova, José (1994) *Public Religions in the Modern World*. Chicago: 5.

¹⁷² Casanova 1994: 6-7.

¹⁷³ Davie 2007: 96-97.

nasjonalstatene, som ikke lenger er eksklusive og suverene territorier, i denne konteksten blir mennesker og deres identiteter, som så mye annet, transnasjonale. Dette legger, i følge Casanova, til rette for resakralisering.¹⁷⁴

Religion i Europa er med andre ord et dynamisk felt som har endret seg enormt – en tidligere kristenhegemonisk kontekst er nå blitt flerkulturell, og med en voksende minoritetsreligion i Europa reiser nye problemstillinger seg.

6.1 Pluralisering i nyere tid

Rundt 1900 var det seks ganger så mange kristne i Europa som i 'den tredje verden', mens 100 år senere er forholdet snudd, og den sørlige halvkule teller i dag 40 prosent fler kristne enn i Europa, noe som har medført at man snakker om en avkristning av Europa der den kristne kulturarven spiller stadig mindre rolle.¹⁷⁵ Disse tallene kan problematiseres. Om en nytter Davies begrep 'believing without belonging', kan en snarere tale om en deinstitutionalisering framfor å tale om en absolutt avkristning, noe som også er deler av poenget til Taylor med *sekularitet* 3. Dette er hentydninger de danske teologene Jens Holger Schjørring og Torkild Bak også impliserer når de viser til generell nedgang i europeeres organisasjonsdeltakelse.¹⁷⁶ Påstanden verifiseres av religionssosiolog Ida Marie Høeg, som argumenterer for at den religiøse traderingen i Europa er nedadgående, også i Norge.¹⁷⁷ Med henvisning til undersøkelsen 'Religion 2008' viser Høeg at foreldres deltakelse i gudstjenester er avgjørende for religiøs tradering. Foreldrene er dermed religiøse sosialiseringssagenter og avgjørende for ivaretagelsen av det kristne minnet i norsk kultur.¹⁷⁸ Undersøkelsene 'Religion 1991' og 'Religion 2008' viser en minkende oppslutning om det kristne minnet i Norge. Situasjonen i Norge samsvarer med Europa; det kristne kollektive minnet spiller i dag en mindre rolle enn før, blant annet som følge av mindre religiøs tradering mellom generasjonene.¹⁷⁹ Schjørring og Bak argumenterer for at 1900-tallets idéhistorie både dreier seg om sekularisering og rekristning avhengig av hvilken kontekst en studerer.¹⁸⁰

¹⁷⁴ Casanova, Jose (2006) 'Globala religiösa trender kring millenieskiftet' i Almqvist, Kurt og Erik Wallrup (Red.) (2006) *Religionens framtid: Perspektiv från Engelsbergsseminariet 2001*. Stockholm: 27-28

¹⁷⁵ Schjørring, Jens Holger og Torkild Bak (Red.) (2008) *Fra modernitet til pluralisme, Nation – stat – folk – kirke i det 20. århundredes Europa*. Fredriksberg: 12-13.

¹⁷⁶ Schjørring og Bak 2008: 23.

¹⁷⁷ Høeg, Ida Marie (2010) 'Religiøs tradering' i Botvar, Pål Ketil og Ulla Schmidt (Red.) *Religion i dagens Norge – Mellom sekularisering og sakralisering*. Oslo: 184.

¹⁷⁸ Høeg 2010: 190.

¹⁷⁹ Høeg 2010: 193-194.

¹⁸⁰ Schjørring og Bak 2008: 7.

6.2 Pluralismebegrepet

Pluralismebegrepet er en viktig bestanddel av moderne sekulariseringsteorier og relateres til privatisering og individualisering av religion under postmodernismen. Dette spiller altså en sentral rolle i religionsvitenskapen, men sjelden med en adekvat begrepsavklaring, i følge religionssosiologen James A. Beckford. Pluralisme er, i følge Beckford, et normativt ladet begrep, som beskriver *religiøs mangfold*, hvor vidt de respektive trossamfunn *aksepteres* eller ikke, samt *verdien* av religiøs mangfold politisk og moralsk.¹⁸¹

Religiøs mangfold

Religiøs mangfold konnoterer først og fremst tilstedeværelse av forskjellige religiøse tradisjoner innenfor et avgrenset område. Metaforisk kan en, som de amerikanske religionssosiologene Rodney Stark og Roger Finke forstå dette som et marked der '[a] religious economy is unregulated (...)' og et pluralistisk samfunn refererer til '[t]he number of firms active in the economy; the more firms there are with significant market shares, the greater degree of pluralism'.¹⁸² Problemet med denne definisjonen er, i følge Beckford, at den neglisjerer muligheten for at et samfunn kan være religiøs mangfoldig, uten at alle religiøse tradisjoner spiller en lik rolle i det religiøse markedet. Hele ideen om at religiøsiteten blir mer konsumorientert i pluralistiske samfunn, kan også være litt misvisende, for eksempel i land der kun byene er preget av religionsmangfold, eller der mangfoldet kun innebærer to alternativer av betydelig størrelse. Det kan være hensiktsmessig å forstå religiøs mangfold som en prosess der en bestemt tradisjon ikke lenger har diskursivt hegemoni.¹⁸³

Toleranse overfor mangfold

Hva gjelder aksepten for religiøs mangfold, er det særlig interessant å se på hvordan de ulike tradisjonene ser på de religiøse andre. Denne interaksjonen mellom tros- og livssynsorganisasjonene er spesielt interessant, i følge Beckford, i samfunn som de nordiske

¹⁸¹ Beckford, James A. (2003) *Social Theory & Religion*. Cambridge: 73-74.

¹⁸² Beckford 2003: 74. Med sitathenvisning til Stark, Rodney og Finke, Roger (2000) *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*. Berkeley: 198.

¹⁸³ Beckford 2003: 74-75.

der en organisasjon har en viss maktposisjon forut for de andre, slik tilfellet er med den norske statskirken.¹⁸⁴

Pluralismens normativitet

Pluralisme er ofte, i følge Beckford, et positivt ladet begrep i den moderne vestlige verden. Begrepet bærer en etisk og politisk kraft, men betydningen er ofte diffus og korrupperer dermed denne kraften. Samtidig er det mange som problematiserer religionsmangfoldet og som vil motsette seg Beckfords positive perspektiv på pluralismebegrepet.¹⁸⁵ Verdsettingen av pluralisme kan genealogisk knyttes til opplysningstida som representerte et krav om toleranse overfor ulike kulturelle, etniske og politiske uttrykk, samt troen på at en med rasjonalismen i grunn vil sette en stopper for konflikt og intoleranse.¹⁸⁶ Disse bemerkningene om pluralismebegrepet, minner om begrepet *multikulturalisme*, som har vært mye diskutert både av politikere (bl.a. har Angela Merkel og Nicolas Sarkozy erklært multikulturalismen for mislykket), og i sosiologien. Sosiologen Tariq Modood beskriver multikulturalismen som en ny politisk idé, som danner et godt fundament for at moderne liberale pluralistiske demokratier skal kunne fungere. Multikulturalismen er, i følge Modood, bærer av likhetsidealene fra opplysningstiden, og skal på den måten kunne legge til rette for en velfungerende sekularitet. En forutsetning for at multikulturalismen skal fungere, er at absoluttistiske politiske diskurser begrenses.¹⁸⁷

6.3 Destabiliserende pluralisme?

Om vi tar utgangspunkt i det 'religionsshoppende' mennesket, kan tros- og livssynspluralismen oppfattes som destabiliserende overfor sosiale samfunnsstrukturer ved at man får en form for postmoderne pluralisme, der enkeltindividet står overfor et lappeteppes av ulike sosiale nettverk, noe som virker lite samlende for et samfunn.¹⁸⁸

Blant dem som har uttrykt en frykt for kollektivt kollaps av denne typen, er sosiologen Peter Berger som hevdet at diskursiv kamp om meningssystemer vil lede til relativisme (om ikke nihilisme) og at den moderne pluralismen dermed virker fragmenterende på samfunnet. Beckford vil heller argumentere for at 'nye' sannhetsrepresentasjoner i pluralismen uttrykker

¹⁸⁴ Beckford 2003: 77.

¹⁸⁵ Beckford 2003: 78.

¹⁸⁶ Beckford 2003: 79. Med Henvisning til Flanagan, K. (1990) 'Theological pluralism. A sociological critique', i Hammet, I. (Red.) *Religious Pluralism and Unbelief*. London: 83.

¹⁸⁷ Modood, Tariq (2007) *Multiculturalism*. Cambridge: 6-8.

¹⁸⁸ Beckford 2003: 80.

et forhold som tradisjonelt har blitt undertrykt av en hegemonisk tradisjon, noe som kan vitne om at diskursen kan ha vært like mangfoldig pre pluralismen, dog fortiet.¹⁸⁹

Bergers tese, som han har korrigert senere, var at modernisering og dermed pluralisering leder til sekularisering. Som vi har sett hos Davie, argumenteres det i den moderne religionssosiologien heller for at modernisering (og pluralisering) endrer måter å tro på framfor å likvidere religion som samfunnsfenomen. Bergers kollega, Thomas Luckmann presiserer dette når han påpeker at religion setter sin form på spill når den står i konkurranseforhold til andre meningssystemer, men at dens kredibilitet ikke vil være truet av den grunn.¹⁹⁰

Denne diskursive konkurransen om samfunnets meningssystemer endrer altså måten å tro på, noe som også, i følge Luckmann, svekker religionens innflytelse over ikke-religiøse deler av samfunnet, og at troen vil privatiseres og dermed svekkes institusjonene.¹⁹¹ Privatisert religiøsitet, preget av postmodernistisk 'plukk og miks'-konstruksjoner skaper, i følge den tidlige Berger svakere religion enn de mer konvensjonelle formene sentrert rundt institusjonene.¹⁹² I følge Luckmann blir det kun rom for religion i de samfunnssfærene der sekulære normer ikke dominerer, blant dem den private sfæren. Beckford argumenterer for at privatisering kan forstås som et resultat av offentlighetens begrensning av religiøse holdninger innenfor de delene av samfunnene den finner det nødvendig, nemlig i det offentlige. Alle andre sider ved livet forblir private, og her kan religiøsiteten utspille seg uten offentlige hindringer.¹⁹³

7. Norge i dag, tros- og livssynspluralistisk?

Ulla Schmidt anvender Beckfords terminologi i sin artikkel 'Norge: et religiøst pluralistisk samfunn?' i boka *Religion i dagens Norge* (2010). Schmidt gjør som Beckford og definerer *pluralisme* som begrep på en [n]ormativ verdsetting av pluralitet og flerreligiøsitet (...),

¹⁸⁹ Beckford 2003: 84.

¹⁹⁰ Beckford 2003: 85. Med henvisning til Luckmann, Thomas (1967) *The Invisible Religion*. London: 87.

¹⁹¹ Beckford 2003: 85. Med henvisning til Luckmann, Thomas (1990) 'Shrinking transcendence, expanding religion' i *Sociological Analysis* 50, 2: 127-38.

¹⁹² Beckford 2003: 85, med henvisning til Berger 1969: 133.

¹⁹³ Beckford 2003: 87.

*[m]ens pluralitet, pluralisering og pluralisert beskriver en faktisk utvikling og samfunnsmessig tendens.*¹⁹⁴

Norge er i henhold til Beckfords definisjon *religiøst mangfoldig*, av den enkle grunn at det eksisterer et stort antall tros- og livssynssamfunn her. I tillegg er det av vesentlig betydning at vi har en majoritetskirke hvor 81 prosent av befolkningen hadde tilknytning i 2009, mens 9 prosent er medlem av andre tros- og livssynssamfunn.¹⁹⁵ Disse tallene fra undersøkelsen 'Religion 2008' vitner om at Norge er nokså homogent religiøst sett, snarere enn pluralisert.¹⁹⁶ Samtidig er det viktig å understreke, som Schmidt gjør, at dette er et felt under endring. Selv om tallene per 2009 tegner et bilde av religiøs homogenitet, foregår det en omfattende pluralisering av det norske samfunnet. Andelen som var tilknyttet 'andre tros- og livssynssamfunn' i 1980 var 4 prosent, mens den i dag har økt til 9 prosent, og andelen av dem som ikke tilhører noe tros- eller livssynssamfunn, har økt enda mer.¹⁹⁷ I 1990 var det hovedsakelig frikirker og Humanetisk forbund som samlet andelen av 'andre tros- og livssynssamfunn', mens i 2009 utgjør 25 prosent av dem utenfor Den norske kirke (DNK) ikke-kristne trossamfunn, og andelen registrert i islamske trossamfunn er firedoblet under denne perioden.¹⁹⁸

7.1 Metodiske problemer, kan religiøsitet måles?

Når en opererer med tallene ovenfor, må en også være oppmerksom på eventuelle feilmarginer. DNK opererer antakelig med for høye medlemstall (!), selv om systemet har blitt bedre. I tillegg forekommer det trolig at enkelte er registrert i flere institusjoner samtidig, men den viktigste innvendingen i dette henseende er at medlemstallene ikke nødvendigvis korresponderer med *[f]aktisk identifikasjon og oppslutning*. Det er også en feilmargin knyttet til innvandreres religiøse tilknytning, og man anslår at antall muslimer er langt høyere enn de 92 700 som var registrert i 2009, anslagene varierer fra 115 000 til 150 000, og baseres på landbakgrunn. Katolikkene utgjør i dag den nest største gruppen av tros- og livssynssamfunn, utenfor DNK.¹⁹⁹ Også denne gruppen er antakeligvis større enn hva tallene fra undersøkelsene tilsier, fordi mange av de polske innvandrerne ikke har meldt seg inn i Den katolske kirke formelt. En annen feilmargin er at det ikke nødvendigvis er noe samsvar mellom religiøsitet

¹⁹⁴ Schmidt, Ulla (2010) 'Norge: et religiøst pluralistisk samfunn?' i Botvar, Pål Ketil og Ulla Schmidt (Red.) (2010) *Religion i dagens Norge*. Oslo: 26.

¹⁹⁶ Schmidt 2010: 26.

¹⁹⁷ Schmidt 2010: 26.

¹⁹⁸ Schmidt 2010: 28.

¹⁹⁹ Schmidt 2010: 31.

på individnivå og hva som er normen i det landet en opprinnelig kommer fra. Trolig tar det også litt tid fra man kommer til et nytt samfunn til man organiserer seg religiøst, og muligens finnes ikke den formen for tro man måtte ha, representert over hodet.²⁰⁰ Det er greit å ha in mente at ingen av 'verdensreligionene' framstår som enhetlige, men at det snarere er betydningsfulle kulturelle variasjoner som ikke nødvendigvis er representert på Gjøvik, eller i Oslo for den saks skyld.

7.2 Ny pluralisering i Norge

Hovedsaken i forhold til spørsmålet om religiøst mangfold i Norge er at det foregår en pluralisering; andelen som tilhører andre tros- og livssynssamfunn enn DNK er økende, og de representerer et bredt spekter av ulike kulturelle forankringer, som i økende grad er 'annerledes' enn de tradisjoner som har dominert i Norge. Et eksempel på dette er tilstedeværelsen av en voksende islamsk minoritet, som i dag utgjør de største tros- og livssynssamfunnene utenom DNK.²⁰¹ Disse utviklingslinjene er enda mer tydelige i urbane miljøer der 'den nye pluraliseringen' blir mer synlig fordi innvandrerne er overrepresentert i byene sammenliknet med distriktene. I Oslo teller andelen av dem som tilhører andre tros- og livssynssamfunn enn DNK, hele 18 prosent, mens det på landsgjennomsnittet teller 9 prosent. Av disse er 7 prosent i Oslo muslimer, mens på landsbasis utgjør muslimene ikke mer enn 2 prosent.²⁰² Samfunnselitene, samt de landsdekkende mediene, er i stor grad sentrert i de største byene, og spesielt i Oslo. Tendensene som preger disse områdene, kan derfor dominere og tegne et bilde som ikke er representativt for landet som helhet.²⁰³

7.3 Positive holdninger til tros- og livssynspluralisme

Norge er, i følge Schmidt, religiøst pluralisert hva gjelder offentlig anerkjennelse av ulike tros- og livssynssamfunn og deres tilhørende tradisjoner, overbevisninger og praksiser. 'Religion 2008' viser en tilsvarende tolerant holdning i befolkningen, særlig i forhold til religion som tradisjon, mens religion som sosial praksis framstår som mer problematisk. I tillegg viser undersøkelsen at folk ikke mener den ene religionen er mer sann enn den andre, og at religion i så måte ikke forstås som bærer av noen form for absolutt sannhet.²⁰⁴

²⁰⁰ Schmidt 2010: 30.

²⁰¹ Schmidt 2010: 31.

²⁰² Schmidt 2010: 34.

²⁰³ Schmidt 2010: 35.

²⁰⁴ Schmidt 2010: 41.

7.4 Pluralisme, problematisk for statskirken?

Schmidt konkluderer med at endringer knyttet til befolkningens religiøse og livssynsmessige tilhørighet, samt rettslig, politisk og samfunnsmessig aksept av ulike tros- og livssynssamfunn utfordrer den en gang hegemoniske norske statskirken. På denne måten pluraliseres Norge, nemlig ved at *[é]n religiøs institusjons monolittiske posisjon som selvskrevent rammeverk for nordmenns religiøse tilknytning utfordres og endres*. DNK har mistet sosial betydning overfor befolkningen, som i større grad i dag enn før knytter seg til andre tros- og livssynssamfunn, og vi kan *[d]ermed si at Norge blir mer religiøst pluralisert*.²⁰⁵

Religionsundersøkelsene fra 1991 til 2008 viser dessuten at andelen som oppgir at de ikke tror på noen gud, har gått opp, mens andelen som sier de tror uten tvil, har gått tilbake. Tendensen under denne perioden er at stadig fler av dem som tidligere stilte seg tvilende, nå definerer seg som ikke-troende.²⁰⁶ Religionssosiolog Pål Ketil Botvar trekker fram demografiske og sosioøkonomiske faktorer som strukturelle årsaker for den økte andelen ikke-troende. Disse forholdene dreier seg om *urbanisering*, fordi andelen bosatt på Østlandet øker, og at det samme gjelder andelen ikke-troende bosatt i Oslo-området. *Økt utdanningsnivå* er også relevant fordi andelen ikke-troende er større blant dem med høy utdanning, enn befolkningen ellers. Samtidig foregår det en *sekularisering av høyresiden* ved at støtten til høyresiden i politikken har økt blant ikke-troende velgere. Den siste årsaksfaktoren Botvar trekker fram, er at *andel kvinner i yrkeslivet* har økt, noe som betyr at disse er mindre hjemme med barna, og andelen yrkesaktive er generelt mer ikke-troende enn dem utenfor arbeidslivet. Dette får store følger da det er tradisjonelt kvinnene som tar seg av den religiøse traderingen mellom generasjonene, som Høeg påpeker i sin artikkel.²⁰⁷ Med andre ord viser religionsundersøkelsene at Norge er under stadig sekularisering.

7.5 'Den nye pluraliseringen'

Religiøst mangfold, som beskrevet over, er av relativt ny dato. Nordmenn har tradisjonelt vært skeptiske til å likestille andre religioner med den norske kristendommen, og den kristne misjonstanke har tradisjonelt hatt en sterkere posisjon hos nordmenn, enn aksept av religiøst mangfold. Disse tendensene speilet seg også på politisk nivå med lovgivning som begrenset mulighetene for religiøst mangfold. Jøder hadde ikke adgang til landet før 1851, og

²⁰⁵ Schmidt 2010: 43.

²⁰⁶ Botvar, Pål Ketil (2010) 'Endringer i nordmenns religiøse liv' i Botvar, Pål Ketil og Ulla Schmidt (Red.) (2010) *Religion i dagens Norge*. Oslo: 14-15.

²⁰⁷ Botvar 2010: 20.

jesuittordenen i 1956, et vedtak som møtte motstand fra Kristelig Folkeparti, samt representanter fra andre stortingspartier, blant dem Høyres Carl Joachim Hambro. Religionsviteren Knut A. Jacobsen hevder at den politiske motstanden mot innvandring som kan true kristendommens hegemoni i Norge, har vedvart, og at den har fått en ny vitalitet de siste tiårene. Dette er snarere representasjoner av fremmedfrykt, enn kristen fromhet, selv om den kristne misjonstanken for noen vil problematisere en likeverdig holdning overfor ulike tros- og livssynssamfunn.²⁰⁸

Dagens lovgivning gir tros- og livssynssamfunn utenfor DNK statsstøtte i samsvar med deres medlemstall. Norge har en konstitusjonelt forankret statsreligion, noe som kan virke udemokratisk i en vestlig kontekst, mens mange religionspolitiske organisasjoner vil synes denne ordningen er forbilledlig. Denne typen bevegelser er ofte kritiske til modernisering, samtidig som de representerer moderne nasjonalisme.²⁰⁹ Dermed kan man argumentere for at forbindelsen mellom den norske stat og DNK kan *[v]anskelig være forenlig med faktisk samfunnsmessig religionspluralitet*.²¹⁰

Et hovedpoeng for Jacobsen er at religionen i diasporaen ofte får en viktigere funksjon som kulturelt og etnisk 'minne',²¹¹ noe som også er et argument bak Hervieu-Légers resonnement. Samtidig ser den etnisk norske befolkningen ut til å bevege seg i en motsatt retning, der det 'religiøse minnet' spiller en stadig mindre rolle for kulturen og der den religiøse traderingen er særdeles svak, slik Høeg beskriver. Med andre ord kan vi se for oss en divergens mellom representanter for de 'nye' tros- og livssynssamfunnene i Norge og majoriteten hva gjelder religionens rolle i samfunnet. Dette er nok også den problematikken Mohammad Usman Rana adresser når han innledningsvis i sin kronikk, 'Den sekulære ekstremismen' i *Aftenposten* (2008), skriver at *[d]et moderne norske samfunn er (...) preget av sekulær ensretting* som resulterer i en *[d]egradering av troende (...)* og dermed truer pluralismen.²¹²

7.6 Økt pluralisme = økt fokus på religion

Rana tar opp problemstillingen om religionens plass i offentlige diskurser, en diskurs bestående av både religiøse og sekulære stemmer. Dette er, i følge teologene Jan-Olav Henriksen og Ulla Schmidt, ikke et nytt fenomen, men religion har de siste ti-femten årene i

²⁰⁸ Jacobsen, Knut A. (Red.) (2001) *Verdensreligioner i Norge*. Oslo: 14-15.

²⁰⁹ Jacobsen 2001: 15.

²¹⁰ Jacobsen 2001: 16.

²¹¹ Jacobsen 2001: 19.

²¹² Rana, Mohammad Usman (2008a) 'Den sekulære ekstremismen' i *Aftenposten* 25.02.2008. Url: <http://www.aftenposten.no/meninger/kronikker/article2274868.ece> (lest 06.05.2011).

økende grad blitt tema i det offentlige ordskiftet. Henriksen viser til 'den nye pluraliseringen' som årsak til offentlighetens oppmerksomhet rundt religion, fordi mangfoldet gjør *[m]ennesker (...)mer oppmerksom på ulikheter og forskjeller*. Mediene spiller en avgjørende rolle i disse henseender ved å knytte religion og religiøs bakgrunn til menneskers *[h]andlinger eller holdninger til kulturelle og etiske spørsmål*.²¹³ Det foregår, i følge Henriksen, en polarisering av den internasjonale offentligheten knyttet til religion, der den ene siden representerer religion (kristendom og islam) *[s]om utfordrer liberale, demokratiske verdier*. Mens det på den andre siden har etablert seg en ny form for populistisk ateisme.²¹⁴

Denne polariseringen kommer særlig til uttrykk i mediene. Medialiseringsteoriene, blant annet representert av sosiologen Knut Lundby og medieviteren Stig Hjarvard, sammenfaller i stor grad med Gudmund Hernes' *[a]nalyser av 'det medievriddde samfunn', som gjenkjennes i konkrete mediegrep: tilspissing, forenkling, polarisering, intensivering, konkretisering og personifisering*.²¹⁵ Medienes logikk polariserer debatten om religionens plass i offentligheten og neglisjerer dermed de holdningene som befinner seg mellom de to ytterpunktene Henriksen refererer til. Med andre ord, representeres ikke majoritetens syn på religion i offentligheten i mediene, og Henriksen spør seg om økte representasjoner av konservativ religion også medfører en økt sekularisme.²¹⁶ Rana-debatten kan være et eksempel på dette, ved at den blant annet formes av presumptive antakelser om ekstrem islam i Norge.

Religionsundersøkelsen fra 2008 viser at nordmenn er skeptiske overfor bestemte former for religiøs innflytelse i offentligheten, og denne skepsisen har økt mellom 1991 og 2008. Tendensene viser en generell skepsis, fra både troende og ikke-troende, mot at religiøse ledere forsøker å påvirke offentlige beslutninger.²¹⁷ Samtidig stiller det samme flertallet seg positive til at religiøse ledere deltar i den offentlige samfunnsdebatten.²¹⁸ Forklaringen på denne balansegangen mellom skepsis og aksept av religiøse aktørers rolle på den offentlige arena kan forstås ved å nyansere forholdet mellom religion og offentlighet, slik Casanova gjør når han deler offentligheten inn i *[d]et statlige, det politiske og det sivile der det statlige og det*

²¹³ Henriksen, Jan-Olav og Ulla Schmidt(2010) 'Religionens plass og betydning i offentligheten' i Botvar, Pål Ketil og Ulla Schmidt (Red.) (2010) *Religion i dagens Norge*. Oslo: 81.

²¹⁴ Henriksen og Schmidt 2010: 82.

²¹⁵ Lundby, Knut (2010) 'Medier som ressurs for religion' i Botvar, Pål Ketil og Ulla Schmidt (Red.) (2010) *Religion i dagens Norge*. Oslo: 114.

²¹⁶ Henriksen og Schmidt 2010: 82-83.

²¹⁷ Henriksen og Schmidt 2010: 83.

²¹⁸ Henriksen og Schmidt 2010: 86. Andelen er noe høyere blant dem med som uttrykker en sterk gudstro.

*politiske nivået er relatert til beslutningsprosesser og maktutøvelse, mens sivilsamfunnet forstås som den brede offentlige debatten.*²¹⁹

7.7 Skepsis mot religion i statlig og politisk offentlighet

Tesen til Casanova er at desto nærmere religiøse uttrykk er statlige maktorgan, desto mer problematisk vil de religiøse aktørenes rolle i det offentlige oppfattes av befolkningen.²²⁰

Religionsundersøkelsen 2008 viser at nordmenn finner det uproblematisk at religiøse ledere deltar i det offentlige ordsiftet, noe som uttrykker en verdsetting av demokratiet, der samfunnsdiskursens flerstemmighet representeres i det offentlige. Denne tesen samsvarer med den allmenne skepsisen mot religiøse lederes mulighet til å påvirke offentlige beslutninger, som oppfattes som et demokratisk overtramp. Habermas illustrerer dette når han påpeker at man i dag har

*[t]ilpasset seg en bestemt dimensjon av sekulariseringstester og – teorier, nemlig differensieringsprinsippet. Ulike samfunnssystemer fungerer autonomt; de kan ikke underordnes den logikk som organiserer andre systemer. Politikk eller vitenskap (...) kan ikke underordnes religion, men fungerer og organiseres etter sine egne autonome prinsipper.*²²¹

I henhold til differensieringsprinsippet kan vi omtale deler av den offentlige diskursen som sekularisert, der man godt kan ha tilgang selv om ens verdensanskuelse er religiøst forankret, dersom selve argumentasjonen skjer på den sekulære offentlighetens premisser. Habermas' diskursetiske tilnærming til det offentlige ordsiftet baserer seg på at alle innenfor diskursen kan, uavhengig av sosiokulturell bakgrunn, forenes om *diskursprinsipper*, spilleregler for diskursen. Med dette prinsippet er kun de argumenter som kan begrunnes i henhold til *diskursprinsippet* gyldige. Dette impliserer et *universaliseringsprinsipp* definert som at en norm kun er gyldig dersom den kan forankres i den enkeltes *interessesituasjon* og

²¹⁹ Botvar, Pål Ketil (2010b) 'I skjæringsfeltet mellom det offentlige og det private' i Botvar, Pål Ketil og Ulla Schmidt (Red.) (2010) *Religion i dagens Norge*. Oslo: 96, med referanse til Casanova, Jose (1994) *Public Religions in The Modern World*. Chicago.

²²⁰ Botvar 2010b: 97

²²¹ Henriksen og Schmidt 2010: 87, med henvisning til Habermas, Jürgen (2005) *Zwischen Naturalismus und Religion: Philosophische Aufsätze*. Frankfurt: 137.

verdiorienteringer og at disse i neste omgang kan aksepteres [*a*]v alle berørte i fellesskap.²²² En faktor som i forhold til disse 'spillereglene' kan true dialogen, er etnosentriske forforståelser og dermed forutinntatte definisjoner av det 'gode'. For å forhindre denne tendensen vektlegger Habermas betydningen av at [*m*]oralske synspunkt (...) *gjøres troverdig 'immanent', (...) ut fra kunnskapen om hva en gjør når en (...) innlater seg i argumentasjonsvirksomhet.*²²³ Argumentasjonsvirksomheten må i henhold til dette resonnementet være forankret i en allmenn forutsetning for argumentasjon.²²⁴

Det er gjennom samtalsens *bedre argumenter* at mennesker påvirker hverandre, i følge Habermas, og som dermed kan endre samfunn til det bedre.²²⁵ Disse kravene til argumentasjon likner på den vi finner hos John Rawls som etterlyser en 'offentlig fornuft', hvilket vil si at man argumenterer i de politiske diskusjoner på en måte, slik at alle innenfor diskursen, uavhengige av hvilke doktriner som måtte ligge til grunn for deres verdensanskuelse, kan 'godta' argumentasjonen.²²⁶ Habermas vektlegger at ingen stemmer i diskursen skal forties, muligheten for deltakelse skal være lik for alle, deltakerne skal tale sannferdig og kommunikasjonen skal foregå uten tvang.²²⁷

Den norske religionsundersøkelsen av 2008 viser at nordmenn mener at norsk offentlighet skal være en sekulær arena der også religiøse stemmer skal komme til orde, i henhold til moderne demokratiske idealer. Dette må skje i ordnede former der religion ikke uttrykkes som en autoritet per se, men der de religiøse aktørene opererer i offentligheten som individer, på lik linje med diskursens sekulære stemmer.²²⁸ Henriksen og Schmidt konkluderer med at det bør være tilgjengelig for offentligheten hva religiøse ledere mener og at de [*e*]ksponeres for og ansvarliggjøres overfor offentligheten. Postmodernismen har langt på vei, som vist tidligere, henvist religion til den private sfære, men det er samtidig viktig, i følge de to, [*a*]t det finnes noen offentlige representanter for privatisert religion, som artikulerer den og sikrer at den fremdeles finnes.²²⁹ Det vi kan lese av 'Religion 2008', er at nordmenn finner det problematisk med religiøse uttrykk i den statlige og politiske offentligheten, mens det er en

²²² Habermas, Jürgen (1997): 'Kraften i de bedre argumenter' i *Om diskursetikk og herredømmefri samtale*. Oslo: 208.

²²³ Habermas 1997: 209.

²²⁴ Habermas 1997: 209.

²²⁵ Kalleberg, Ragnvald: 'Habermas og kraften i de bedre argumenter' i *Aftenposten*, 18. september 1997: 1.

²²⁶ Bangstad, Sindre (2009) *Sekularismens ansikter*, Oslo: 66.

²²⁷ Habermas 1997: 209-210.

²²⁸ Henriksen og Schmidt 2010: 92-93.

²²⁹ Henriksen og Schmidt 2010: 93.

større aksept for religiøse representanter i den sivile offentlighet, det være seg TV-debatter og liknende.²³⁰

8. Sekularisme

Ved å studere sekularisme i norsk offentlighet ønsker jeg å kunne redegjøre for den norske sekularismens genealogi, som vil si at jeg vil gjennom min analyse plassere den i et teoretisk rammeverk, men før analysen er det hensiktsmessig å gi en presentasjon av noen ulike tilnærminger og definisjoner av sekularisme, slik at det blir tydeligere hva jeg retter meg mot.

8.1 Laïsisme vs. judeokristen sekularisme

Sekularisme er, i følge statsviteren Elizabet Shakman Hurd, en viktig bestanddel i organiseringen av moderne politikk, og de forskjellige variasjonene kan deles inn i to kategorier; laisitisk- og judeokristen sekularisme.²³¹

Begge kategoriene baseres på kantiansk moralfilosofi, men på forskjellige måter. Kant var, i følge Hurd, en viktig forløper for sekularisme, selv om Kant ikke var sekularist selv. Kants moralfilosofi innebar en rasjonalisering av religion, '*rational religion*', som i sin tid skulle komme til rette med ulike europeiske sektdannelser. Den rasjonelle religionen skulle forankres i moralske lover, i stedet for i kirkens dogmer. Det moralske tyngdepunktet dreies dermed fra gud, og over på mennesket. Kant la grunnlaget for sekularismen gjennom å plassere fornuften og moraliteten i sentrum av sin filosofi, og den kantianske filosofien betraktes som høyeste autoritet i forhold til spørsmål om etikk og fornuft. I tillegg identifiserte Kant kristne sektdannelser som de største truslene for samfunnsmoralen, samtidig som han devaluerte ikke-deistiske perspektiver i offentligheten.²³² Sett bort i fra Kants deisme er hans moralfilosofi i overensstemmelse med dagens sekularisme. Laïsismen viderefører Kant ved å forankre den høyeste offentlige autoritet i fornuften, og den avviser teologi i offentligheten, på lik linje som Kant diskrediterte sektene.

8.1.1 Laïsisme

Laïsismens overordnede mål er en selvforsynende offentlighet, utstyrt til å regulere og begrense religiøse uoverensstemmelser i offentlige sfærer. Et middel i dette forsvaret av sekulær

²³⁰ Botvar 2010b: 98.

²³¹ Hurd, Elizabeth Shakman (2008) *The Politics of Secularism in International Relations*. Princeton: 23.

²³² Hurd 2008: 26, med henvisning til Conolly, William E. (2000) *Why I am Not a Secularist*. Minneapolis: 32.

argumentasjon er laïsismens grenseoppgang mellom offentlig og privat, sekulær og religiøs, samt det dennesidige og det hinsidige. Laïsismen forstår seg selv som universelt politisk verktøy.²³³

Hensikten bak reguleringen og begrensningen av religion er å forsvare det frie argument i sekulær offentlighet. Den har sitt opphav i jakobinsk *laïcisme*, beskrevet av statsviteren Partha Chatterjee som en politikk der statens juridiske makt, den disiplinerende makten i familie og utdanning, og den definerende makten i styresmaktene og mediene, skal konstruere et medborgerskap som går med på å marginalisere religion til den private sfære.²³⁴ Den laïstiske staten favoriserer ingen religion, jobber ikke mot religiøse mål, og levner ingen plass til religiøs argumentasjon i den politiske debatten. Dermed blir det avgjørende for laïsismen å definere religion, for deretter å begrense og ekskludere denne i størst mulig grad.²³⁵

8.1.2 Judeokristen sekularisme

Den judeokristne sekularismen er, som laïsismen, forankret i kantiansk moralfilosofi, i kraft av at den høyeste moralske autoriteten i offentlige diskurser knyttes til fornuften. Den deler også laïsismens devaluering av ikke-kantianske filosofier, blant dem islamsk moralfilosofi, og den forsøker, som laïsismen, å begrense religiøse uttrykk i offentligheten. Det som skiller judeokristen sekularisme fra laïsisme, er at den verdsetter Kants rangering av kristendommen som mest samsvarende med hans idé om rasjonell religion. I følge Hurd, er den judeokristne sekularismen fiksert i- og knyttet til vestlig kultur, og tas for gitt innenfor denne, og blir dermed lite problematisert i offentlige debatter, noe som ikke er tilfellet med laïsismen.²³⁶ Det ligger også en teologisk argumentasjon bak den judeokristne sekularismen, som blant annet har fått næring fra teologen Arend Theodor van Leeuwen, som argumenterer for at det sekulære fundamentet i moderne politikk, ikke bare er europeisk, men også kristent, og at sekularitet på denne måten er en kristen ordening.²³⁷ Felles for de ulike uttrykkene for judeokristen sekularisme, er at vestlig politisk orden er fundamentert på et knippe

²³³ Hurd 2008: 26.

²³⁴ Hurd 2008: 29, med henvisning til Chatterjee, Partha (2006) 'The Politics of Secularization in Contemporary India' i Scott, David og Charles Hirschkind (red.) (2006) *Powers of the Secular Modern: Talal Asad and His Interlocutors*. Stanford, Stanford University Press: 60.

²³⁵ Hurd 2008: 30, med henvisning til Casanova 1994: 31, og King, Richard (1999) *Orientalism, and Religion: Postcolonial Theory, India and 'the Mystic East'*. London, Routledge: 11.

²³⁶ Hurd 2008: 26.

²³⁷ Hurd: 27-29.

kjerneverdier med opphav i den kristne kulturarven.²³⁸ I denne sammenhengen er det naturligvis fare for en kultursjåvinisme, som kan få uheldige uttrykk i tros- og livssynspluralistiske kontekster.

8.2 Brudd og kontinuitet

Den tyske teologen Friedrich Gogarten argumenterte for at sekulariseringsprosessene springer ut av kristendommen og er påvirket av denne, men at de senere har utviklet seg uavhengig av kristendommen.²³⁹ På denne måten blir sekulariseringsprosessene noe tvetydig for kristenheten – noe som både hilses velkommen og noe som har glidd ut av sin kristne kontekst og blitt en avart. Avarten er for Gogarten sekularismen, som han distingverer fra sekularisering. På denne måten tegnes to divergerende retninger av sekulariseringsprosessene der den ene retningen står i en uproblematisk relasjon til kristendommen, mens den andre manifesterer seg mer utfordrende. Sekularismen utfordrer kristendommen, ved at den etablerer et vitenskapelig fundamentert, ideologisk totalsyn. Hele tilværelsen underordnes dette systemet som vil fungere som forklaringsmodell på alle spørsmål om livets mål og mening. Tillegger man et funksjonalistisk perspektiv, blir sekularismen i dette henseende et livssyn og dermed også i direkte motsetningsforhold med kristen tro. Gogartens positive holdning til sekularisering som historisk fenomen beror på at mennesket myndiggjøres og frigjøres til selve å stille seg spørrende til tilværelsens mål og mening. Når denne spørrende holdningen opphører, gjør en destruktiv sekularisme seg gjeldende, og spørsmål om tilværelsens mening blir i denne konteksten meningsløse og uttrykker nihilisme i følge Gogarten.²⁴⁰

8.3 Absolutt verdensanskuelse

Et av hovedmotivene bak sekularismen er, i følge Persson, å kneble den ondskapen religion har påført menneskeheten av fysiske og psykiske lidelser gjennom historien. Dette er særlig knyttet til de europeiske erfaringene med religionskrigene på 1600-tallet. I dette arbeidet er den sekulære konstitusjonen eneste legitime statsform, fordi den er den eneste som kan begrense religiøst motivert vold og intoleranse overfor religiøse minoriteter.²⁴¹

²³⁸ Hurd 2008: 38.

²³⁹ Persson 1971: 33.

²⁴⁰ Persson 1971: 34.

²⁴¹ Asad 2003: 100.

Sekularismen er i følge Persson resultat av kirkens egen motstand mot sekularisering ved å forsøke å 'rekristne' verden. Dette er et poeng Asad også understreker, når han skriver at termene 'secularism' og 'secularist' først ble tatt i bruk av engelske fritenkere rundt 1850 for å unngå betegnelseene 'atheists' og 'infidels', som konnoterte umoral i en kristenhegemonisk diskurs.²⁴² Kirkens motstandskamp i forhold til sekularisering er i følge Persson en ukristelig beskjeftigelse, og kirken bør i stedet applaudere sekularisering av kultur og samfunn for å forhindre at disse prosessene utvikler seg til ideologisk og nihilistisk sekularisme.²⁴³

Vedrørende sekularismebegrepet karakteriserer Kirkens Verdensråd (KV) dette som et feilskjær under sekulariseringsprosessene. Begrepet henspiller på en ideologi, en -isme kirkene bøyer av for i det tidspunktet de fornekker menneskets ansvar for egen framtid og gjør troen til et spørsmål om tilhørighet til institusjoner. Mer generelt manifesterer sekularismen seg når konkrete vitenskaper eller spesifikke politiske strukturer oppfattes som absolutte. Sekularismen representerer en sluttet verdensanskuelse som fungerer nærmest som en religion og truer, i følge KV, den åpenhet og frihet sekulariseringen har tilveiebrakt.²⁴⁴

I boka *The Secular City* (1965) karakteriserer teologen Harvey Cox sekulariseringen som en irreversibel prosess. Denne løsriver kultur og samfunn fra religiøs kontroll og absolutte metafysiske verdensanskuelser. Dermed er sekulariseringen frigjørende, mens sekularismen som ideologi ikke er det, fordi denne binder mennesket til en absolutt verdensanskuelse.²⁴⁵

8.4 Ideologisk- vs. moderat sekularisme

Sekularismens særtrekk er, i følge Modood, en distinksjon mellom to domener i samfunnet, nemlig medborgerskapets offentlighet, hvor politikken utspiller seg, og det private domenet, hvor tro og tilbedelse kan finne sted. Sekularisme som ideologi kan dreie seg om en kompromissløs politikk for et avklart skille mellom stat og religion. Den kan også få mer ateistiske uttrykk, noe Marx' opiummetafor er et eksempel på, der religion betraktes som hinder for fornuft og materialistisk progresjon. Den ideologiske sekularismen må ikke forveksles med våre sekulære institusjoner, slik ideologiske anti-sekularister gjerne gjør.

²⁴² Asad 2003: 23.

²⁴³ Persson 1971: 34-35.

²⁴⁴ Persson 1971: 37-38 med henvisning til *The Church of Others – Two Reports on the Missionary Structure of the Congregation*. Kirkens Verdensråd, Geneve 1967: 9.

²⁴⁵ Persson 1971: 40-42. Cox' forståelse av sekularisme som en absolutt verdensanskuelse, harmonerer med Charles Taylors 'Closed World Structures'.

Deres motstand mot ideologisk sekularisme gjør, i følge Modood, urett når den ikke klarer å skjelne denne fra de sekulære institusjonene. Implisitt i Modoods resonnement ligger en forståelse av at det også eksisterer en mildere og mindre absoluttistisk sekularisme i moderniteten, som har lagt fundamentet for en autonom politisk sfære som har avskåret politisk autoritet, offentlig fornuft og medborgerskap fra ideer om delte religiøse overbevisninger og motivasjoner. Den moderate sekularismen er ikke nødvendigvis religionsfiendtlig.²⁴⁶

Ved å skjelne mellom ideologisk og moderat sekularisme, viser Modood at alle kan verdsette sekularisme på en eller annen måte. Poenget til Modood er at den moderate sekularismen ikke er en fast struktur, men snarere at sekularismen gjennom sine institusjoner kan inngå kompromisser, og skal, i følge Modood, tilpasse seg muslimer på lik linje som den tidligere har ivaretatt jøder. Dette er en distinksjon som glimrer med sitt fravær, når islamfiendtlige diskurser hevder at muslimer er bakstreverske i sine forhold til sekularisering og sekularisme. Denne ensporingen hindrer multikulturell likestilling, fordi sekularismen blir forstått som hinder i forhold til integrering og likhet.²⁴⁷

Skal sekularismen lykkes må den anerkjenne at religion er en viktig identitetsmarkør for mange. Dette er et kjernepunkt ved multikulturalismen, i følge Modood, som påpeker at samtidig som man anerkjenner religionens verdi for folk, frastår man fra en hver etisk og teologisk evaluering imellom de ulike tros- og livssynene. Den moderate sekularismen, med denne tros- og livssynsnøytraliteten, kan inkludere religiøse andre i de offentlige diskurser.²⁴⁸

8.5 Sekularisme – diskursiv makt

Sosiologer, statsvitere og historikere har, i følge Asad, lenge beskjeftiget seg med teorier om sekularisering, sekularitet, og sekularisme. Spørsmålene som ofte reises, er hvor vidt sekularismen er et kolonialistisk fenomen i form av en verdensanskuelse som settes over andre, mer metafysiske, alternativer, som del av en moderne kultur. Eller om sekularismen er en nødvendig del av universell humanisme, et rasjonelt prinsipp, som krever undertrykkelse, og begrensnings av religiøsitet, slik at intoleranse og vrangforestillinger kan kontrolleres og begrenses, for å sikre framskritt og en politisk plattform for fred.²⁴⁹

²⁴⁶ Modood 2007: 72-73.

²⁴⁷ Modood 2007: 77-78.

²⁴⁸ Modood 2007: 79.

²⁴⁹ Asad 2003: 21.

Antropologene har i økende grad tatt opp sekularismen som forskningsobjekt, og motivasjonen har vært å forstå moderne politiske institusjoner. Tidligere fokuserte samfunnsforskerne på de moderne politiske institusjonenes sekulære rasjonalitet og toleranse, mens en del antropologer har funnet mytologisert vold og brutalitet, inkorporert i disse institusjonene. Asad forstår sekularismen som myter om binære opposisjoner, som tro og vitenskap, fornuft og fantasi, historie og fiksjon, symbol og allegori, naturlig og overnaturlig, samt det hellige og det profane. Disse opposisjonene gjennomsyrrer moderne sekulære diskurser, særlig deres polemiske representasjoner.²⁵⁰

8.5.1 Partikulært vs. universelt sekularismeperspektiv

Det sekulære er ikke en ordnet kategori for Asad, samtidig som han argumenterer for at det ikke finnes noe essensielt religiøst. I stedet argumenterer han for at dette er fenomener som må studeres i det partikulære. Et eksempel på dette er at sekularisme ikke er noe som utvikler seg som følge av én spesifikk hendelse, men snarere gjennom diskursive endringer, knyttet til språk og praksiser, både i brudd og kontinuitet med europeisk kristendom. Dette vitner om at det sekulære alltid relaterer seg til det religiøse. Når det er sagt, ønsker ikke Asad å betrakte sekularisme som imitasjon av religiøsitet.²⁵¹

Asad definerer sekularisme som politisk doktrine, med utspring i det moderne Europa og USA. Sekularismen som politisk doktrine henspiller, i følge ham, på mer enn kun ønsket om å skille stat og kirke. Implisitt i begrepet ligger også et nytt perspektiv på religion, etikk, og politikk. Dessuten skaper sekularisme vidt forskjellige konnotasjoner, avhengig av hvem som definerer den; kritikerne beskylder sekularismen for å være en vestlig partikularitet, mens sekularistene selv, mener de representerer noe universelt. Asad kritiserer Taylors universelle forståelse av sekularismen, som impliserer at den kan etableres i et hvert modernisert samfunn, også utenfor Vesten. Taylor knytter sekularismen til den moderne nasjonalstaten, som sekularismen legitimerer på to måter. For det første, kan sekularismen være et samlingspunkt for motstridende doktriner mellom ulike tros- og livssynssamfunn. For det andre kan sekularismen tilveiebringe en politisk etikk uavhengig av religiøse doktriner. Det er den siste formen for legitimering, Taylor argumenterer for at kan skape en rawlsiansk *overlapping consensus*, som muliggjør et universelt akseptabelt grunnlag for politisk virke i

²⁵⁰ Asad 2003: 23.

²⁵¹ Asad 2003: 25-26.

moderne, og tros- og livsynspluralistiske samfunn. Denne ideen om sekularisme er for Taylor, ikke bare mulig, men også nødvendig for moderne demokratier, i følge Asad.²⁵²

Mens Taylor foreslår sekularisme som samfunnslim, forstår Asad sekularisme som en medierende faktor mellom politikerne og folket de representerer. Blant kjennetegnene på de moderne samfunn er at de ikke kommuniserer én identitet, slik de førmoderne samfunn gjorde, men i stedet preges av individualisme og en identifikasjon med 'hva en ikke er'.²⁵³ Asad forstår sekularismen mer som et verktøy til makt og disiplinering, og avviser dermed påstander om sekularismens rolle som pasifiserende samfunnslim.²⁵⁴

8.5.2 Politisk og moralsk disiplinering

Sekularisme som doktrine krever en distinksjon mellom det private og offentlige, samt at en erstatter det religiøse med det sekulære. Religion har lenge, og spesielt etter 11. september 2001, blitt betraktet som en kilde til vold og konflikt, og av ideologiske grunner har islam blitt representert i vestlige medier som prototypen for denne symbiosen. I kjernen av denne religionskritikken befinner det seg en anklage om at den muslimske verden ikke evner å tilegne seg sekularismen, og følgelig ikke klarer å modernisere seg selv.²⁵⁵ Denne kritikken bærer en freudiansk idé om at all religiøsitet har forankring i en underbevisst motivasjon, og er derfor, i følge Asad, per definisjon sekulær. Derfor krever en slik kritikk en klarere definisjon av det sekulære og det religiøse. Sagt på en annen måte, må påstanden om religiøst motivert vold suppleres med teorier om enkeltindividets karakter og dets tilbøyeligheter, dets indre og ytre natur, samt det bevisste og underbevisste. I moderne sekulære samfunn vil dette også inkludere teorier og praksiser om rettssystemer, om nasjonale mediers definisjonsmakt, samt teorier om parlamentariske intensjoner bak ulike fiendebilder.²⁵⁶

Ideen om moderniteten, selve ideen om Vesten, har, i følge Asad, oppnådd et diskursivt hegemoni, og han er opptatt av å avdekke hvilke politiske representasjoner som opprettholder dette. I følge Asad forsøker moderne stater å konstruere kategorier for hvordan en kan leve religiøst, eller sekulært, i samsvar med moderniseringsprosjektets rammeverk. Dermed blir representasjonene av det religiøse og sekulære som medieres til oss, avgjørende for vår

²⁵² Asad, Talal 2003: 1-2, med henvisning til Charles Taylor (1998) 'Modes of Secularism' I Rajeev Bjargava (red.) (1998) *Secularism and Its Critics*. Delhi, Oxford University Press.

²⁵³ Asad 2003: 5.

²⁵⁴ Asad 2003: 3.

²⁵⁵ Asad: 2003: 10-11. Asad tilbakeviser disse påstandene med flere eksempler (s.10-12). Det er også spennende å følge de omveltningene som pågår i Midtøsten og Nord-Afrika i disse dager, som uttrykk for en demokratisk folkeopinion.

²⁵⁶ Asad 2003: 11-12.

forståelse av disse kategoriene, og opplevelsen av dem. Sekularisme spiller en rolle i denne konteksten, som del av en amerikansk modell, som ikke bare dreier seg om frihandel og markedsliberalisme, men også om politiske og moralske anliggender.²⁵⁷

8.5.3 Sekularisme – en liberalistisk myte

Asad mener sekularisme har opphav i opplysningsfilosofiens liberalistiske myte om fornuften, og uttrykk for et menneskelig behov for kontroll. Liberalismens grunnprinsipper henspiller på likeverdsidealet om at alle er skapt på den samme måten, og at alle har menneskerettigheter. Dette har sin ideologiske forankring i naturrettsfilosofien som betraktet visse plikter og rettigheter som iboende egenskaper i mennesket. Men siden det faktisk ikke eksisterer likhet i menneskefelleskapet, er disse prinsippene problematiske når de artikuleres som en integrert del av vår natur, en kritikk liberalistene møter fra konservativt hold. Årsaken bak liberalistenes tilbøyelighet til å forankre det politiske i naturlige forutsetninger, var at dette rettferdiggjorde et politisk skifte. Derfor argumenterte de for at sosial ulikhet var unaturlig, og påberopte seg dermed et mytisk alternativ, i sin betraktning av frihet og likhet som naturgitte egenskaper ved mennesket. Myten om likeverd nådde en topp med FNs menneskerettserklæring 1948, etter vonde erfaringer med brutalitet og folkemord. Denne brakte med seg en moralisme, som i følge Asad er nært beslektet med sekularismen som politisk modell.²⁵⁸

Den liberalistiske myten om menneskets likeverd og pasifistiske natur, rettferdiggjør samtidig åpen bruk av voldelige sanksjoner overfor illiberale regimer. Dette er, i følge Asad, den eneste måten å etablere en opplyst sfære på, nemlig gjennom å angripe jordas mørklagte felt, som truer den liberalistiske myten.²⁵⁹ Liberalismens maktutøvelse skal underminere illiberale strømninger i samfunnet. Dette gjøres gjennom politisk og juridisk disiplinering, som skal beskytte liberalismens sakraliserte prinsipper.²⁶⁰

Ideen om universelle menneskerettigheter har sine røtter i latinsk kristendoms lesning av romersk juss, der konseptet om naturlover spilte en vesentlig rolle. Utviklingen fra den tid og

²⁵⁷ Asad 2003: 12-15.

²⁵⁸ Asad 2003: 56-57. Denne 'mytologien' samsvarer med naturrettsfilosofien på 1600-tallet (se punkt 4.3.4).

²⁵⁹ Asad 2003: 59.

²⁶⁰ Asad 2003: 60.

fram til i dag har skapt ideen om at det menneskelige subjektet er konstituert av en rekke iboende rettigheter, som sikrer dets sekulære status.²⁶¹ Opplysningstidens verdsetting av naturlover i forbindelse med enkeltindividets suverene rettigheter var, i følge Asad, av sekulær art fordi de ikke forutsatte noe konsept om gud. I stedet forutsatte de at disse rettighetene var en dimensjon av det essensielle menneskelige, uavhengig av hvilken form for styresett som konstituerte individfellesskapet. Denne suvereniteten skulle ivaretas gjennom sekularismens doktrine om å skille individuelle rettigheter til tro fra statens autoritet.²⁶²

Essensen av det å være menneske utkrystalliseres i den moderne juridiske diskurs, som sikrer enkeltindividets suverenitet, selvbestemmelse, og grunnleggende skepsis overfor andre, som ikke utelukkende er bevisst sin egen identitet. Dette er selve grunnlaget, i følge Asad, for sekularismens kjeppheter, nemlig ytringsfriheten og tros- og livssynsfriheten.

Menneskerettigheter avhenger på sin side av nasjonale rettigheter, som vil si rettigheter som konstituerer, beskytter, og straffer enkeltindividet som medborger i nasjonalstaten. På denne måten kan nasjonalstaten korrigere statsborgerne sine av menneskerettslige hensyn, på samme måte som dette er en sømmelig grunn til å sanksjonere i internasjonale relasjoner.²⁶³

FNs menneskerettighetserklæring av 1948 sammenfaller med ideen om rettsstaten, og sammen konstituerer de en moralsk diskurs. Rettsstatens rolle i denne sammenhengen er å ivareta rettigheter gjennom offentlige institusjoner, som sikrer sosial rettferdighet. Dermed har et sett prinsipper antatt en form for sakralisert status, det vil si hegemoniske normer i den vestlige samfunnsdiskursen.²⁶⁴ En konsekvens av dette er at staten kan overprøve religiøst forankret normgrunnlag i befolkningen, noe som reiser spørsmål om folkets tros- og livssynsfrihet.²⁶⁵ I denne konteksten er det nasjonalstatens mål å ivareta enkeltindividets ukrenkelige attributter, som det tilskrives i kraft av å være menneske. Et hvert individ som tilhører en nasjonalstat, er alltid gjenstand for dennes makt, og i følge Asad, en militær ressurs for staten. Dette er en verdi knyttet til den abstrakte suvereniteten enkeltindividet får som deltaker i demokratiet. Menneskerettighetsdiskursen er så nært knyttet til nasjonalstatskonseptet, samt rettsstaten, at det er kun medlemmer av disse samfunnene, som i realiteten kan karakteriseres som *'properly human'*.²⁶⁶

²⁶¹ Asad 2003: 130.

²⁶² Asad 2003: 133-134.

²⁶³ Asad 2003: 134-135.

²⁶⁴ Asad 2003: 138.

²⁶⁵ Asad 2003: 140.

²⁶⁶ Asad 2003: 143-145.

8.5.4 Diskursiv dominans

Asad mener sekularismens mål er å 'frelse' menneskeheten fra det onde ved å etablere sekularismens helligdom verden over, nemlig menneskerettigheter.²⁶⁷ Dette krever at det etableres nasjonalstater som ivaretar potensialet hos mennesket, definert som den 'sanne humanismen' av sekulære stater. Dette er ikke uproblematisk, skriver Asad, fordi det ikke er gitt hva som kan legges til grunn for hva som er menneskets potensial. Dermed kan den humanistiske diskursen fort bli preget av *[d]omination rather than negotiation*.²⁶⁸ Denne dominansen kan, som følge av amerikansk kulturelt hegemoni, være nokså implisitt, og etablere seg gjennom språk og praksiser, som representerer sekularisme, for eksempel ved at det etableres en konsensus om at alle har like rettigheter i forhold til hvordan en vil leve livet sitt.²⁶⁹ Med globaliseringen er det ikke sann at tradisjonelle kulturer moderniseres isolert sett, men tendensene er heller at de trekkes, presses og fristes til endring. Disse endringene er ikke mulig uten politisk makt, som i vårt tilfelle dreier seg om Vestens *[r]edeeming 'humanity'*, hvis mål er å erstatte tradisjon med moderne sivilisasjon.²⁷⁰ Målet er, i følge Asad, å få *dem* til å bli som *oss*, og bli en del av vårt privilegerte univers. Dette er, i den moderne diskursen, et politisk og moralsk prosjekt.²⁷¹ På denne måten argumenterer Asad for at den sekulære staten, gjennom diskursive praksiser, konstruerer sekulære identiteter.

Liberalismen er, i følge Asad, basert på kulturell konsensus, og målet er menneskelige framskritt. Den er tuftet på rasjonalismen, og den dominerer overfor 'uopplyste' samfunn, om ikke med fornuft, så med proporsjonal maktutøvelse, slik at dens egen overlevelse sikres. Det liberale demokratiet inkorporerer to motstridende sekulære myter, i følge Asad. For det første opplysningsmyten om en politisk diskurs preget av '*public reason*', som med sin tilknytning til kunnskap gir eliten oppdragelsesansvar overfor massen. For det andre den revolusjonære myten om allmenn stemmerett, en politikk tuftet på at et stort antall mennesker og deres representanter, styrer på vegne av den 'kollektive vilje'. Den sekulære teorien om offentlig toleranse er basert på disse to motsetningene, ved at en liberal elite på den ene siden, forsøker å begrense religiøse følelser, mens på den andre siden - demokratiet, som tillater majoriteten å dominere minoritetene, selv om begge parter kan ha religiøse tilknytninger. Og hva gjelder sekularismens religiøse opphav, skiller Asad seg fra dem som vektlegger dette slektskapet, og

²⁶⁷ Asad 2003: 146-147.

²⁶⁸ Asad 2003: 151.

²⁶⁹ Asad 2003: 151-152.

²⁷⁰ Asad 2003: 154.

²⁷¹ Asad 2003: 157.

som forstår sekularisering/sekularitet/sekularisme som en nødvendig utvikling innenfor europeisk kristendom. Han aksepterer dialektikken og slektskapet, men samtidig poengterer han at sekularismen omfatter distinkte politiske doktriner, demokratiske og antiklerikale, som foreslår en annen form for moralitet, basert på enkeltindividets dømmekraft og rettigheter.²⁷²

8.5.5 Rasjonalistisk sekularisme

Sekularistene distanserer seg fra de religiøse ved å hevde at deres handlinger motiveres av menneskelig virke (*agency*), i motsetning til religiøse handlinger, som motiveres av religiøs lidenskap (*passion*). Implisitt i dette resonnementet knyttes lidenskap til religiøs subjektivitet, hvilket er underlegent sekularismens fornuft, hvis mål er å utrydde lidelse gjennom menneskelig handling, som av natur er tuftet på evnen til selvstendig og fornuftig beslutningstaking.²⁷³ Både kristendom og islam har hatt tradisjon for å forstå lidelse og smerte som en måte å bearbeide verdslig ondskap. I henhold til disse tradisjonene, er ondskapen en del av skaperverket, og vil vedvare inntil 'endetiden'. Lidelsen og smerten blir i disse kontekstene en epistemologisk erfaring av kroppen som del av skaperverket.²⁷⁴

8.5.6 Sekularisme i tros- og livssynspluralistiske samfunn

I moderne tros- og livssynspluralistiske samfunn utspiller sekularismen seg litt annerledes enn i internasjonale relasjoner, for her gjelder det ikke å utslette ondskap, men snarere å påtvinge en sekulær representasjon av '*being human*', der idéer om individualisme og avstandtaken fra gitte verdensanskuelser er målene. Dette er et prosjekt som appellerer til enkeltindividets autonomi til selv å velge fritt, mens i internasjonale relasjoner adresseres 'falske bevisstheter' som kjerneproblemet, og som krever voldelige korrigeringer.²⁷⁵ I liberaldemokratiske diskurser manifesterer sekularismen seg ved at religiøse stemmer forties, slik at det sekulære blir hegemonisk. Den sekularistiske politikken motiveres av ønsket om å eliminere tro fra måten vi lever livene våre på.²⁷⁶ Sosialantropolog Saba Mahmood enes med Asad om dette når hun understreker at sekularismen i dag dreier utøvelse av diskursiv makt, der en

²⁷² Asad 2003: 61.

²⁷³ Asad 2003: 67.

²⁷⁴ Asad 2003: 92.

²⁷⁵ Asad 2003: 124.

²⁷⁶ Asad 2003: 115.

hegemonisk diskurs utstyrer kulturen med et gitt sekulært meningssystem, som generer en sekulær verdensanskuelse.²⁷⁷

8.6 Sekularisme – troen på universell fornuft

De amerikanske kjønnsforskerne Janet R. Jacobsen og Ann Pellegrini påpeker innledningsvis i boken *Secularisms* (2008), at sekularismen reaktualiseres på 2000-tallet, som følge av terrorangrepene mot World Trade Center og Pentagon 11. september 2001. Motivasjonen bak angrepene var en politisert form for religion, som brakte spørsmål om religion, politikk og offentlighet til overflaten. Sekularismen har i den sammenhengen blitt et instrument mot fundamentalisme, med støttespillere både fra politikkenes høyre- og venstre side.²⁷⁸

8.6.1 Universell fornuft

Jacobsens og Pellegrini definerer sekularisme som troen på en universell fornuft. Denne plasserer seg over religionenes begrensninger. Den har sitt utspring i opplysningstidens narrativ, med dens frigjørende og progressive tenkning, der religion betraktes som hinder for menneskelig utvikling. Sekularismens genealogi knyttes til opplysningens rasjonalisme, som er av universell karakter, noe som også kjennetegner sekularismen. Den er universell i motsetning til religionens partikularitet. Med forankring i opplysningstiden plasseres sekularismen i europeisk og kristen kontekst. Dette betyr imidlertid ikke at sekularisme er kristendom i forkledning.²⁷⁹

Den politiske og moralske kraften bak sekulariseringsprosessene finner Jacobsen og Pellegrini i; *rasjonalisering, opplysning, sosial strukturell differensiering, frihetsprinsippet, privatisering, universalisme, og modernisering*. Sekularisering endrer sosiale strukturer, også de religiøse, i en mer rasjonell retning, *rasjonalismen* erstatter religiøse dogmer med fornuften. Rasjonalismens skaper spillerom for innsikt, og *opplysning* kan foregå uten religioners begrensende dogmer. Dette fremmer kunnskap, noe som gjør det mulig å delegerer forskjellig kompetanse til ulike deler av samfunnet gjennom *sosial strukturell differensiering*, slik at blant annet kirkens oppgaver skilles fra statens. *Frihetsprinsippet* dreier seg om at autonomi erstatter en hver begrensning forankret i gitte meningssystemer. Det er også et generelt frigjørende moralsk prinsipp, som svekker religiøse autoriteter. Denne friheten må

²⁷⁷ Mahmood 2010: 293.

²⁷⁸ Jacobsen, Janet R. og Ann Pellegrini (2008) 'Introduction – Times like these' i Jacobsen, Janet R. og Ann Pellegrini (Red.) (2008) *Secularisms*. Durham og London: 2.

²⁷⁹ Jacobsen og Pellegrini 2008: 2-3.

etablere seg i den offentlige sfære, slik at den demokratiske rettsstaten skal være mulig. Religiøsiteten henvises i den moderne, sekulære og opplyste verden, til private sfærer. Dermed foregår det en *privatisering*, som kun anerkjenner fornuftsbasert argumentasjon i det offentlige, i sekulær form, strippet for metafysiske forklaringsmodeller. Den europeiske opplysningen appellerer til en *universalisme*, som setter fornuften i sentrum for allmenn forståelse. Religionen tilskriver seg selv den samme universalismen, men er snarere, i følge Jacobsen og Pellegrini, av partikulær art fordi den kun har legitimitet i sin egen tradisjon, og ikke i en bredere og mer mangefasettert offentlighet. Den sekulære universalismen, frigjort fra religiøse dogmer, åpner døren for forskjellige meninger, gjennom debatt, framfor påtvungne trosforestillinger. Alle disse elementene er del av *moderniseringen*, og sekulariseringen orienterer seg progressivt, og kan derfor generere påstander som at andre, ikke-sekulariserte kontekster i samtiden, befinner seg i fortiden.²⁸⁰

Gjennom sin forståelse av sekularismen som uttrykk for universell fornuft, skiller Jacobsen og Pellegrinis teorier seg fra Asads, som heller argumenterer for sekularismens partikularitet, og disiplinerende funksjon.

8.7 Sekularisme og islam

Den amerikanske juristen Abdullahi Ahmed An-Na'im behandler sekularismefenomenet i sin bok *Islam and the Secular State* (2009). An-Na'ims formål med boken er, langt på vei islamsk reform, der ideen om sekularisme spiller en essensiell rolle. Som muslim representerer An-Na'im et innenfraperspektiv i forhold til islam og sekularisme. Sekularismen han forespeiler seg er spesielt rettet mot den muslimske verden; det vil si stater der islam er majoritetsreligion. Jeg vil argumentere for at fenomenet sekularisme bør forstås kontekstuell. Når jeg velger å inkludere An-Na'ims teorier i mitt arbeid med sekularisme i en norsk kontekst, kan dette selvsagt virke selvmotsigende. Jeg finner likevel de generelle sekularismeteorierne hos An-Na'im interessante, og de kan dessuten illustrere norske muslimers forhold til fenomenet.

Det eksisterer, i følge An-Na'im, et problematisk forhold mellom religion og politikk i den islamske verden, som krever en nytolkning av Shari'a, og en generell reformering av islams forhold til staten.²⁸¹ Et skritt i riktig retning for disse landene vil være å føre en politikk som er forankret i menneskerettigheter, både innad i de respektive landene, samt i relasjonene

²⁸⁰ Jacobsen og Pellegrini 2008: 5-6.

²⁸¹ An-Na'im, Abdullahi (2009) *Islam and the Secular State*. Cambridge: 55.

disse i mellom. Sannsynligheten for at dette skal bli en realitet er, i følge An-Na'im, heller liten dersom tradisjonelle fortolkninger av Shari'a-lovene vedvarer, som blant annet plasserer kvinnen under mannens beskyttelse (*qawma*), erklærer muslimers suverenitet over ikke-muslimer (*dhimma*) og som rettferdiggjør hellig krig (*jihad*). Dette er grunnprinsipper som må endres for at muslimer skal kunne støtte universelle menneskerettigheter, samt engasjere seg i etableringen av konstitusjonelt forankrede demokratier.²⁸² An-Na'im argumenterer for en islamsk reform, som etterstreber likeverd for kvinner og ikke-muslimer med forankring i Shari'a-lovene. Poenget til An-Na'im er at en politisk anerkjennelse av menneskerettigheter i islamske kontekster må appellere til muslimers *civic reason*, framfor å være en eksternpolitisk prosess. Det dreier seg, med andre ord, om å finne argumenter i Shari'a-lovene som understøtter menneskerettigheter, slik at disse kan finne sin plass i islamske staters politikk, slik at likhet overfor loven blir en realitet, og vekstvilkårene for demokratisk konstitusjonalisme bedres i disse kontekstene.²⁸³

8.7.1 Islam ut av staten, men ikke ut av politikken

Staten må være sekulær, skriver An-Na'im, ved at den forholder seg nøytral til religiøse doktriner. Shari'a-lovene er følgelig noe som ikke skal garanteres gjennom staten, men snarere være individets ansvar som del av dets fromhet. Dette vil fremme en fromhet som baseres på enkeltindividets egen overbevisning, framfor forpliktelse overfor staten. På denne måten argumenterer An-Na'im for sekularisering av staten, men ikke av samfunnet, hvilket er An-Na'ims anvendelse av sekularismebegrepet. For An-Na'im kan, og bør, religion være en del av politikken, men bør ikke være bevegelsesgrunn for staten. Shari'a-lovene kan, i henhold til dette resonnementet, godt være grunnlag for statens lover, men ikke i kraft av å være Shari'a.²⁸⁴ Dessuten argumenterer An-Na'im for at religiøsiteten, her representert som troskap til Shari'a, blir mer sannferdig om den tuftes på eget ansvar, enn om den motiveres av forpliktelse overfor staten.²⁸⁵ Det er også et vesentlig poeng for An-Na'im at Shari'a ikke er av guddommelig natur, men at den er resultat av menneskelig tolkning av Koranen og Sunna. Disse tolkningene er derfor ikke absolutte sannheter, Shari'a er noe muslimene ikke bare kan, men også bør tolke i lys av sin egen samtid.²⁸⁶

8.7.2 Sekulær stat

²⁸² An-Na'im 2009: 39.

²⁸³ An-Na'im 2009: 110.

²⁸⁴ An-Na'im 2009: 1.

²⁸⁵ An-Na'im 2009: 2.

²⁸⁶ An-Na'im 2009: 10.

An-Na'im har som muslim, med sudansk opphav, amerikansk statsborgerskap og professorstilling ved Harvard en dobbel tilgang til det feltet han behandler. I så måte kan det tenkes at reformene han presenterer, oppfattes som en uheldig vestlig modernisering i den islamske verden. Dette er ikke en kritikk av An-Na'im, som selv er klar på den vestlige forankringen i hans sekularismetenkning. Poenget til An-Na'im er at alle islamske land har, som følge av kolonialismen, fått en vestlig nasjonalstatsmodell. Denne har endret økonomiske, politiske og sosiale relasjoner mange steder, og kjennetegnes av en sentralisert statsmakt, som, i følge An-Na'im, fungerer best med attributter, som konstitusjonalisme, menneskerettigheter, sekularisme, og idéer om medborgerskap.²⁸⁷

Sekularisme genererer ofte negative konnotasjoner blant muslimer, fordi det ikke skilles mellom statlige og politiske dimensjoner av det offentlige. Dermed forstås sekularisme som et ønske om en absolutt separasjon mellom religion og offentligheten, som degraderer religion til et utelukkende privat anliggende. Det kan derfor være mer hensiktsmessig, i følge An-Na'im, å argumentere eksplisitt for en sekulær stat, enn å bruke begrepet sekularisme, selv om det er sånn han forstår begrepet.²⁸⁸

8.7.3 Optimistisk syn på sekularisme

Når An-Na'im forfekter en sekularisme definert som at staten forholder seg nøytral i religiøse spørsmål, kan dette minne om Habermas, som i følge filosofen Arne Johan Vetlesen har *et 'optimistisk syn' på sekularisme og dens evne til å reprodusere seg selv*.²⁸⁹ Habermas' syn på sekularisme var, i følge Bangstad, i overensstemmelse med Max Webers sekulariseringstese, nemlig at religionen marginaliseres med moderniteten. Bangstad hevder at Habermas kan identifiseres med *prosedural liberalism*, sammen med Rawls, hvis ideal er at staten forholder seg nøytral overfor *rivaliserende oppfatninger om 'det gode liv'*, dette representerer en sekularisme som fordrer at den *formelle offentligheten* er sekulær. Habermas reverserer sin sekulariseringsteori med *Between Naturalism and Religion* (2008), og erkjenner at det ikke er noen monokausalitet mellom modernitet og sekularisering, og at religionen kommer til å vedvare i offentligheten i all overskuelig framtid. Denne vendingen i Habermas tenkning sammenfattes i begrepet *postsekularisme*. Med det sikter ikke Habermas til en religiøs

²⁸⁷ An-Na'im 2009: 19, 86-87.

²⁸⁸ An-Na'im 2009: 8-9.

²⁸⁹ Bangstad 2009: 87, med henvisning til Vetlesen, Arne Johan (2007) 'Religionens gjenkomst - sekulariseringstesens fallitt' i Lysaker, Odin og Gunnar C. Aakvaag (red.) *Habermas – kritiske lesninger*. Oslo: 10.

oppblomstring i Europa, men at sekularismen ikke lenger er noe som kan tas for gitt.²⁹⁰ I tillegg påpeker Bangstad at *i følge Habermas trenger vi religionene for å gi mening, håp og solidaritet i sekulære samfunn*.²⁹¹ Dermed blir det også viktig at det sekulære samfunnet ikke ekskluderer religion fra den offentlige sfære, da det vil være ensbetydende med å *frarøve et sekulært samfunn viktige kilder til mening*.²⁹² Men, og her kommer relevansen til mitt tema; det er en forutsetning for inkluderingen av religiøse aktører i den offentlige sfæren at disse opptrer som borgere av ett og samme politiske fellesskap, og i denne sammenhengen stiller Habermas krav til hvordan man argumenterer i den *formelle offentligheten*. Dette innebærer at religiøse borgere må oversette *sine religiøse overbevisninger til et sekulært språk*.²⁹³

8.8 Sekularitet 3 vs. Closed World Structures

Taylor beskriver to former for sekularisme. På den ene siden, sekularisme som *sekularitet 3*, nemlig vår sekulære tidsalder, der den eksklusive humanismens hegemoni gjør at alle, uavhengig av tro og livssyn, forstår seg selv og omverdenen innenfor et immanent rammeverk. På denne måten beskriver han en sekularisme som er universell for moderne demokratier i Vesten. Denne er ikke religionsfiendtlig, men kjennetegnes heller av en kollektiv bevissthet om tros- og livssynspluralisme. Den andre formen for sekularisme er mer religionsfiendtlig, og forsøker å lukke den kosmologiske diskursen, slik at kun immanente forståelsesrammer er mulig. Disse er ateistiske representasjoner av *Closed World Structures*.²⁹⁴

8.8.1 Closed World Structures

Denne formen for sekularisme uttrykkes som ønsket om å lukke det immanente rammeverket, det vil si å lukke den kosmologiske diskursen slik at alle former for transcendens umuliggjøres. Dette kaller Taylor for '*closed world structures*' (CWS), hvis mål er å begrense våre forståelsesrammer til det man med sikkerhet kan vite noe om. CWS'ene kan godt få illegitime uttrykk, hevder Taylor, samtidig som de kan ha rett i at det ikke finnes noe utenfor vår fatteevne. Disse formene for lukninger har Taylor ikke sans for, da han mener de vitner om en forestilling om moderniteten som en tid uten rom for gudstro, med uberettigede antakelser om at menneskelig sivilisasjonsbygging utkonkurrerer religion og spiritualitet.

²⁹⁰ Bellah 2010: 51.

²⁹¹ Bangstad 2009: 87-88.

²⁹² Bangstad 2009: 89, med henvisning til Yates, Melissa (2007) 'Rawls and Habermas on religion in the public sphere', i *Philosophy and Social Criticism* 33 (7): 887.

²⁹³ Bangstad 2009: 90.

²⁹⁴ Taylors tosidige forhold til sekularismebegrepet er en tolkning fra min side.

Dette vitner, i følge Taylor, om en vrangforestilling av *disenchantment*, fordi CWS'ene ikke er seg bevisste om at også religiøse aktører har vært med å bygge sivilisasjon, og at reformert kristendom, både katolsk og protestantisk, er fundamentert i opposisjon til *enchantment*.²⁹⁵

Det immanente rammeverket er ikke nøytralt, noe CWS'enes hegemoniske tendenser vitner om. Disse forstår verden utelukkende mot en immanent forståelseshorisont. Materialismen er i følge Taylor det mest effektive verktøyet for denne lukningen. Foreløpig er det immanente rammeverket åpent, fordi mennesket i moderniteten har en vedvarende tendens til å søke det transcendent.²⁹⁶

En lukning vil være absurd for Taylor, fordi vi ikke forstår verden utelukkende på våre egne premisser, men snarere i sosialt spill med andre. I dette spillet betraktes ikke omverdenen i form av objekter, men i form av det den tyske filosofen Martin Heidegger kalte *pragmata*, nemlig at vi forstår ting rundt oss i lys av deres relasjoner til oss, og at vi dermed tillegger dem mening. CWS'ene representerer, i følge Taylor, et motsatt perspektiv gjennom sin etikk som framstiller mennesket som uavhengig, selvbeherskende og distansert, noe som gir det kontroll over den materielle virkeligheten. Dette representerer en overmodig holdning, fordi det fordrer at man bryter med autoriteter, noe CWS'ene forstår som mot til å distansere seg fra den fortryllede verdens komfortable forklaringer på universets mysterier. På denne måten forstår CWS'ene det immanente rammeverket som nøytralt, fordi man angivelig betrakter verden 'sånn den er'.²⁹⁷

Både religiøse og sekulære kan forsøke å lukke diskursene. CWS'ene kan dermed få både sekulære og religiøse uttrykk, noe Taylor mener er like destruktivt. Innenfor *sekularitet 3* ser Taylor for seg at det foreligger en maktbalanse, som vil være der i all overskuelig fremtid, fordi det virker lite sannsynlig at den ideologisk fragmenterte moderniteten skal kunne lede alle i én retning. Men om det skulle skje, for eksempel i en immanent form vil det, i følge Taylor, før eller senere bli klart at de problemene man tidligere tilskrev religion, vil vedvare slik at *mainstream* sekulariseringsteori, som sekulær-humanismen er tuftet på, vil vise seg å være en feilslutning. Poenget til Taylor er at vi ikke kan avsondre oss totalt fra fortiden, men at vi må verdsette den. En slik anerkjennelse av fortiden blir i dag gjerne anti-kristen fordi substraksjonsteoriene har stor utbredelse blant moderne humanister. For Taylor vil en historisk bevissthet snarere dreie seg om hvordan vi gjennom en rekke kristne reformer har

²⁹⁵ Taylor 2007: 551-553.

²⁹⁶ Taylor 2007: 555.

²⁹⁷ Taylor 2007: 558-560.

kommet dit vi er i dag, og at vi derfor ikke bør gå hen å glemme at denne utviklingen i utgangspunktet var et spiritielt prosjekt.²⁹⁸

Taylor er åpenbart farget av sin katolske identitet i denne analysen, særlig når han helt i slutten av boka minner om at kirken i utgangspunktet var et sted som skulle inkludere hele menneskeheten, i alle dens variasjoner, noe som ikke er tilfellet i dag.²⁹⁹ Dermed konkluderer han med at både deler av kristenheten, og den eksklusive humanismen, på hver sin måte må gjenoppdage sitt eget opphav, noe han har forsøkt gjennom sin fortelling om utviklingen av den sekulære humanismen.

Face the reality

Materialismen representerer, i følge Taylor, den mest effektive artikuleringen av CWS, fordi den ved hjelp av moderne vitenskap kan overbevise om at religion og spiritualitet i realiteten handler om å tilsløre virkeligheten. Derfor oppfordrer materialismen mennesket til selvstendighet og mot, slik at det kan distansere seg fra disse vrangforestillingerne, og møte virkeligheten slik den faktisk er. Materialismen ledsages av en moralsk orden, hvis ideal er at hver og en av oss tilrettelegger forholdene slik at både vi, og våre medmennesker evner å gjøre det beste ut av virkeligheten, bestående av både natur og samfunn.³⁰⁰

Taylor mener materialismens definisjonsmakt i dag, skyldes den moralske ordens fundament i den eksklusive humanismen, hvis verdier som distansert fornuft i sine ytterpunkter genererer 'death-of-god'-narrativer, som igjen definerer gudstro som irrasjonelt. Våre politiske og moralske liv handler utelukkende om menneskelige anliggender, og det samme gjelder de offentlige rom i sekulære samfunn, noe som er unikt for vår tidsalder, og som gjør gudstro til noe fremmed i moderniteten. Dette er et paradoks for Taylor, fordi religiøse aktører både har vært med å bygge opp og opprettholde humanistiske samfunn, samtidig som de også etterstreber *human flourishing*. Dermed er CWS'enes 'death-of-god'-narrativer, i Taylors syn, basert på feilaktige analyser av våre samfunn. I følge ham er hverken moderne humanisme

²⁹⁸ Taylor 2007: 770-771.

²⁹⁹ Taylor 2007: 772. Her avslører Taylor sin posisjon som *kommunitarist*. Kommunitarismen er en moralfilosofisk retning, kjennetegnet av sin kritikk av moderne liberaldemokratiske samfunn. Kritikken rettes i hovedsak mot moderne individualisme, som angivelig overskygger den graden av solidaritet som kreves for at et samfunn skal kunne fungere.

³⁰⁰ Taylor 2007: 561-562.

eller vitenskapen garantister for hverken ateistisk hegemoni, eller religionens død, selv om dette er en gjennomgående idé blant moderne sekulær-humanister.³⁰¹

Problemet med materialismen er, i følge Taylor, at den reduserer menneskelivet på en måte som ikke levner noe rom for menneskelig fullbyrdelse, slik materialismen også definerer denne. Dette skjer fordi det ikke er noe ved materialismen som imøtekommer menneskelige tilbøyeligheter til kreativitet, spiritualitet, og estetisk lidenskap. Dermed kan materialismen oppleves forflatende, slik at folk søker andre alternativer. Den mest ekstreme flukten fra materialismen er ortodoks tro, mens de fleste situerer seg heller mellom materialisme og ortodoks tro. Majoriteten i mellomsjiktet representeres sjelden i samfunnsdebatten, samtidig som ytterpunktene definerer seg i kontrast til hverandre. På denne måten blir den offentlige religionsdebatten langt mer polarisert enn hva som er tilfellet i befolkningen ellers.³⁰² Den offentlige religionsdebatten handler ikke bare om hvordan menneskelig fullbyrdelse oppnås, men også om hva som ligger til grunn for den etikken vi ønsker å leve livene våre etter. Det vil si hvilke motivasjoner som ligger bak, hvilke motivasjoner som står i veien, hvilken plass fullbyrdelsen har i etikken, hvordan negative motivasjoner bekjempes, og om de ikke lar seg bekjempe – hvordan da forholde seg til disse?³⁰³

8.8.2 *Sekularitet 3*, universell sekularisme

Moderne vitenskap er blant faktorene som har bidratt til utviklingen av det immanente rammeverket. Dette er, slik det framstår i dag, ikke en lukket enhet, da transcendent spirituelle og religiøse tilbøyeligheter fremdeles eksisterer. Vitenskap, moderne individualisme, instrumentell fornuft, og en sekulær tidsforståelse bidrar til troen på at *alt* er immanent. Dette hegemoniet (den eksklusive humanismen) danner et rammeverk (*immanent frame*), som vi ikke evner å tre ut av.³⁰⁴ Dette er essensen av *sekularitet 3*, og vitner om Taylors universelle sekularismeforståelse. Målet til Taylor er å overbevise om at dagens Vesten er tuftet på en universell sekularisme, som får følger for vår ontologiske og epistemologiske opplevelse av verden. Dette er et verdensbilde vi ikke kan flykte fra, fordi det er inkorporert i våre sosiale og kosmologiske forestillinger.³⁰⁵

³⁰¹ Taylor 2007: 570

³⁰² Taylor 2007: 595-598.

³⁰³ Taylor 2007: 604-605.

³⁰⁴ Taylor 2007: 566.

³⁰⁵ Brown 2010: 87.

Ateister har ikke monopol på å verdsette hverken empirisk vitenskap, individualisme, frihet eller instrumentell fornuft, selv om disse i følge Taylor later til å tro det selv. I følge Taylor forstår vi alle, sekulære og religiøse, oss selv i forhold til historien og erkjenner dermed verdien av at vi har kvittet oss med illusoriske forestillinger som korrumperte livene våre i en fortryllet verden. CWS'ene anerkjenner ikke Taylors betraktning, og gjennom substraksjonsteoriene sine karakteriserer de religion og religiøsitet som livsbegrensning, forsakelse, fornedrelse, og mangel på håp, og dermed til hinder for *human flourishing*.³⁰⁶

Taylor mener det er mer fruktbart å studere hva som er kommet i moderniteten, snarere enn hva som har forsvunnet. Med moderniteten har rettferdighet og *human agency* blitt kjerneverdier, som har fått institusjonelle uttrykk. Den nye ordenen lar seg definere av idealet om *frihet, makt, og likhet*, og *fornuft* det vil si at samfunnet skal sørge for menneskets *frihet* til selv å ta *makt* over eget liv, og at dette skal være likt for alle gjennom *likhetsidealet*. Dette er essensen av opplysningsidealene, og i denne sammenhengen er det *fornuften* som skal motivere og lede til disse målene.³⁰⁷ Poenget til Taylor er at disse verdiene deles av alle, men at sekulær-humanistene tror det er *deres* verdier, og at religiøse strømninger truer disse. Dette er grunnlaget for at vi kan identifisere en moderat og universell sekularisme hos Taylor.

Sekulariteten er, i følge Taylor, båret fram av en narrativ, snarere enn sekularistiske argumenter om dikotomiske konstruksjoner som vitenskap mot religion, og religion mot menneskerettigheter. De historiske narrative (longue durée) kan forklare utviklingen fra en tid da religion kunne blomstre, til en tid da dette tok slutt. Avgjørende for denne utviklingen er forståelsen av *human agency* og idéer om menneskets iboende gode egenskaper. Problemet i denne sammenhengen er, i følge Taylor, at disse verdiene objektiveres slik at de forstås som noe inkorporert i vår natur, slik at vi ikke evner å forstå at dette er verdier som har utviklet seg i oss, gjennom de lange linjers historie.³⁰⁸

Taylors syn på sekularisme er ikke entydig positivt. I forhold til CWS'ene deler Taylor Asads syn på sekularismens partikularitet. Forskjellen mellom de to, er at Asad ser like kritisk på den universelle sekularismen som Taylor presenterer som bestanddel av *sekularitet 3*.

Slik jeg leser Taylors *A Secular Age* (2007) kan vi forstå ideologisk sekularisme som radikale former for eksklusiv humanisme, ved at de opererer som kompromissløse CWS'er. Disse har

³⁰⁶ Taylor 2007: 571-572.

³⁰⁷ Taylor 2007: 578-579.

³⁰⁸ Taylor 2007: 590-591.

utviklet seg i opposisjon til den religiøse tidsalder som forstod livets mening for å være noe som eksisterer *a priori* i enkeltindividet, og dermed være av en evig størrelsesorden, og springer ut av en overnaturlig virkelighet, det være seg gud eller andre former for spirituelle makter.³⁰⁹ Innenfor denne forståelsesrammen (Taylors *social imaginary*) kan meninger oppnå en transcendent status, der de blir større enn sitt opphav, og evner å forene folk og samfunn.³¹⁰ Vi har, i følge Taylor, utviklet oss fra å leve fullt og helt innenfor konstruerte og helhetlige kosmologier, til at vi i dag velger bevisst mellom alternativene. I dette landskapet vil ikke-tro være majoritetens enkleste valg, hevder Taylor. Årsaken til dette er at sekularismen har, innenfor en del toneangivende sektorer, oppnådd hegemoni. Eksempler på disse kan være akademia, og mediene.³¹¹ Samtidig beskriver Taylor trekk ved moderniteten i lys av *disenchantment*, som har et mer positivt syn på en 'myk' sekularisme, som et universelt attributt ved moderne demokratier.

8.9 Sekularisme på norsk

8.9.1 Argumentasjon i norsk offentlighet

Cora Alexa Døving spør i den kommende antologien *Sekularisme på norsk* om den økende tilstedeværelsen av religion i norsk offentlighet truer det offentlige rommets sekulære særpreg. Gjennom å studere argumentasjonen i 'hijab-debatten' argumenterer Døving for at det er lite religiøst språk å spore, og at det snarere kan virke som de religiøse aktørene argumenterer med sekulære vokabularer, der ord som *identitet, religionsfrihet, demokrati, feminisme og ytringsfrihet*, er gjennomgående.³¹² Dette kan i følge Døving enten vitne om at det sekulære hegemoniet står såpass sterkt at religiøse aktører må ikle sin argumentasjon en sekulær språkdrakt for i det hele tatt å kunne bli tatt på alvor, eller at religiøse aktører gjør dette rent pragmatisk, eller eventuelt fordi de ikke føler at det sekulære språket står i kontrast til den religiøse motivasjonen som ligger bak argumentene. Religion er i dagens Norge et tveegget sverd, i følge Døving, som argumenterer for at religion omtales i positive ordelag

³⁰⁹ Her situeres mening utenfor menneskets bevissthet, og det blir umulig å distansere seg mentalt fra omverdenen, slik en kan i dag, og litt flåsete kan en si at dette la grunnlaget for at alle kom til å mene det samme. Dette skapte stabilitet gjennom kollektiv konsensus, og den enkeltes normavvik angikk hele samfunnet som sammen stod overfor gud. Jmf. Taylor 2007: 95.

³¹⁰ Taylor 2007: 32-36.

³¹¹ Taylor 2007: 12-13.

³¹² 'Hijabdebatten' viser til to samfunnsdebatter i Norge på 2000-tallet. I 2004 oppstod diskusjonen i relasjon til hijabforbudet i franske skoler. Debatten i 2009 dreide seg om hvorvidt hijab kunne bli del av norsk politiuniform for de som måtte ønske det.

som noe enkeltindividet har rett på, samtidig som det frekventerer religionsrepresentasjoner i mediene som konnoterer *anti-liberale holdninger*.³¹³

Mangelen på religiøs argumentasjon i 'hijabdebatten' kan skyldes én av tre årsaker, skriver Døving:

8.9.2 Samsvar mellom religiøse og sekulære identiteter

Mangelen på religiøs argumentasjon skyldes ikke nødvendigvis en oversettelsesprosess.

Debattantene demonstrerer, i følge Døving, stor grad av integritet i de sekulære institusjonene, som reflekteres i deres argumentasjon, som ikke trenger *oversettelse* av den typen Rawls og Habermas diskuterer. Døvings forslag er at de religiøse aktørenes deltakelse i sekulært samfunnsliv er såpass høy, at de selv ikke opplever noen dissonans mellom dette og sin religiøse identitet, og at den sekulære argumentasjonsformen dermed blir deres naturlige språk i den offentlige debatten. Dermed argumenterer Døving mot Rawls og Habermas essensialistiske forståelse av dissonans mellom sekulære samfunn og religiøse, fordi de, i følge Døving ikke er åpne for at religiøse aktørers religiøse overbevisninger kan sammenfalle med *både universelle verdier og samfunnets rådende sekulære språklige konstruksjoner*.³¹⁴

8.9.3 Sekulær offentlighet – sekulær argumentasjon

Bruken av sekulære argumenter skyldes en sekulær forståelse av religionens plass i samfunnet. Dersom de religiøse aktørene ønsker at staten skal være sekulær, vil de også argumentere sekulært i de offentlige debatter. På denne måten argumenterer de religiøse aktørene slik Rawls foretrekker, nemlig at de lar være å argumentere på bakgrunn av religiøse doktriner, til fordel for sekulære. Samtidig vitner hijabdebatten om at de religiøse aktørene vil argumentere sekulært for å understøtte sine doktriner, noe Rawls ikke vil akseptere. Dette er et krav Døving mener er urimelig fordi det fordrer at de religiøse aktørene opererer med en dobbel identitet, én for privatsfæren og én for den politiske offentligheten. De muslimske debattantene i Døvings *case* argumenterer for at de ikke kan legge igjen identiteten sin hjemme, da de hevder denne ikke er i uoverensstemmelse med den sekulære offentligheten. *Det er derfor rimelig å se koblingen mellom sak (hijab), argumentasjonsform (sekulær) og bekreftelsen på tilsutningen til en demokratisk sekulær stat som en sekulær forståelse av religionens plass i samfunnet*, skriver Døving. Forskning viser at muslimer flest ikke ønsker

³¹³ Døving, Cora Alexa (2011) 'Religionens omveier – det sekulære argument i *hijabdebattene*', skal trykkes i Bangstad, Sindre, Oddbjørn Leirvik og Ingvill Thorson Plesner (red.) (upubl): *Sekularisme på norsk*, Oslo.

³¹⁴ Døving 2011.

religiøs stat og de får støtte fra muslimske intellektuelle som An-Na'im, og Tariq Ramadan, som begge argumenterer for den sekulære staten.³¹⁵

Denne holdningen representeres i hijabdebatten, ved at det er ingen som krever anerkjennelse fra den norske staten av hijabens religiøse betydning, i stedet argumenterer de med basis i tros- og livssynsfriheten, med at hijaben er religiøst viktig for dem som bærer den. For disse debattantene blir hijaben i norsk offentlighet et sekulært symbol på det flerkulturelle uttrykket denne har fått, og de poengterer at deres religiøse identitet ikke går på akkord med deres roller som medborgere.³¹⁶

8.9.4 Religiøse argumenter oversettes

De religiøses deltagelse styrker en sekulær offentlighet. Døving mener med dette at de religiøse stemmene snarere har styrket norsk sekularitet, enn å ha utfordret den, fordi deres deltakelse i debatten, med sekulære argumenter, beviser det sekulære hegemoniet i norsk offentlighet. Dermed tilfredsstiller de, i følge Døving, Rawls sivilitetskrav, som dreier seg om at religiøse aktører anstrenger seg for å argumentere i henhold til den offentlige fornuft.³¹⁷

Disse tendensene kan reflektere habermasianske holdninger om oversettingskrav i den offentlige sfære, som vil si at religiøse aktører må oversette sine argumenter til et sekulært språk, slik at argumentasjonen kan være gyldig for alle, uavhengig av tros- og livssynsbakgrunn.³¹⁸

Døving viser, gjennom å sammenlikne 'hijabdebatten' i 2004 og 2009, at det er en økende tendens til at disse debattene preges av debattanter som advarer mot 'islamifisering' av Norge. En annen viktig fraksjon av debatten har vært likestillingsspørsmålet, som diskuterer hvor vidt hijaben er kvinneundertrykkende eller ikke.³¹⁹

8.9.5 Apropos argumentasjon; Habermas og Rawls

Døving viser til John Rawls *Political Liberalism* (1993), hvor Rawls argumenterer for at alle har rett til selv å velge hvilke verdier man vil leve livene sine etter, samtidig som han argumenterer for at det livssynsmangfoldet som finnes i befolkningen ikke bør reflekteres i den politiske offentligheten. En liberal og tolerant stat bør forholde seg tros- og

³¹⁵ Døving 2011.

³¹⁶ Døving 2011.

³¹⁷ Døving 2011.

³¹⁸ Døving 2011.

³¹⁹ Døving 2011.

livssynsnøytral, i følge Rawls, samtidig som den bør oppfordre folk til å delta i det offentlige ordskiftet, med et felles rasjonelt språk, slik at alle kan sette seg inn i hverandres perspektiver. Gjennom å appellere til *offentlig fornuft*, kan man komme til enighet på tvers av ulike livssyn og dermed oppnå en *overlappende konsensus*.³²⁰

Habermas argumenterer for en liknende offentlig fornuft, men er mer skeptisk til ideen om overlappende konsensus, da det kun er den ene parten som må oversette argumentasjonen sin, nemlig den religiøse. For Habermas byr den offentlige interreligiøse dialogen på en *kognitiv assymetri*, fordi den offentlige sfære allerede er fundamentert på sekulære premisser, noe som vil si at det simpelthen kreves mer av de religiøse aktørene, som i henhold til Rawls' krav, nærmest må argumentere på tvers av sin egen tro. Religiøse aktører kan, i følge Habermas, ikke spalte identiteten sin på denne måten, som dermed stiller seg mer positiv til å åpne den offentlige debatten for mer religiøse argumenter.³²¹

8.9.6 Muslimske reaksjoner på norsk sekularisering og sekularisme

Religionsviter Anne Sofie Roalds essay i *Sekularisme på norsk* innledes med Casanovas tredelte definisjon, som jeg har henvist til innledningsvis, og understreker at skillet mellom sekulære sfærer og religiøse institusjoner-, samt viljen til å henvide religiøsiteten til den private sfæren, har med sekularisme å gjøre. I følge Roald, er det vanlig å anta at vestlige land, som Norge, er sekulariserte, i motsetning til muslimske land. Hva gjelder norske muslimer, antar Roald at disse forholder seg til norsk sekularisering og sekularisme på to motsettede måter, der en radikal fløy identifiserer islam som sekularismens motsetning, mens den andre er mer orientert rundt et islamsk budskap i overensstemmelse med sekularitet og sekularisme.³²²

8.9.7 Myk sekularisme

Norge har siden endringen av RLE-fagets formålsparagraf i 2008, der det kristne formålet ble nedtonet, beveget seg mot en sekularisme, i henhold til Casanovas definisjon, som dreier seg om en politisk vilje til å skille *'skille mellom den sekulære sfære og religiøse institusjoner og*

³²⁰ Døving 2011.

³²¹ Døving 2011, med henvisning til Habermas, J. (2005): "Religion in the Public sphere" in the seminar report *Religion in the Public Sphere*, the Holberg prize Seminar 2005.

³²² Roald, Anne Sofie (2011) 'Muslimske reaksjoner på norsk sekularisering og sekularisme', skal trykkes i Bangstad, Sindre, Oddbjørn Leirvik og Ingvill Thorson Plesner (red.) (upubl): *Sekularisme på norsk*, Oslo.

normer'. Med en tros- og livssynsnøytral RLE-undervisning, sendes det signaler fra politiske myndigheter, om at religiøs oppdragelse blir foreldrenes ansvar, og dermed den private sfæres domene. Samtidig påpeker Roald at det finnes offentlige forordninger som ivaretar det kristne minnet i Norge, blant annet de 'røde dagene' i kalenderåret vårt, hvor 1. og 17. mai er de eneste sekulære unntakene. I tillegg nevner hun korset i det norske flagget, og de religiøse referansene i nasjonalsangen vår. Men mer karakteristisk for norsk politikk i dag er, i følge Roald, dens arv fra opplysningshumanismen med bærende verdier som menneskerettigheter og demokrati. Det humanistiske tilsnittet har blitt enda mer tydelig med artikuleringen *vor kristne og humanistiske Arv*, i religions- og verdigrunnlaget som er lovfestet i Paragraf 2 i Grunnloven.³²³

Med denne nyorienteringen sekulariseres norsk grunnlov, og i tillegg reflekterer den nå norsk pluralisme ved at religionsundervisningen i større grad enn før vektlegger verdien av kjennskap til ulike livssyn. På dette grunnlaget kan man identifisere en norsk sekularisme, som politisk bidrar til å skille religiøse og sekulære institusjoner fra hverandre. Konklusjonen er, i følge Roald, ikke så enkel, fordi Norge har både en statskirke og en 'blasfemiparagraf', som langt på vei tegner et tettere bånd mellom stat og religion, enn hva som er tilfellet med andre sekularistiske land. Med sosiologen Barry A. Kosmins terminologi kan vi forstå offentlig norsk politikk som *myk sekularisme*, i motsetning til *hard sekularisme* som den franske og tyrkiske sekularismen er eksempler på.³²⁴

Den *harde sekularismen* tolererer ikke religiøse uttrykk i offentligheten overhode, i motsetning til den *myke*, som i det norske tilfellet ikke bare tolererer religion i offentlige sfærer, men som i tillegg har en statbudsjettet støtteinngang som er lik for alle tros- og livssynssamfunn.³²⁵

8.9.8 Opplysningshumanismens hegemoni

Det er ikke bare den norske staten som er sekularisert i henhold til Casanovas definisjoner – også blant befolkningen er det mindre religiøs tro og praksis enn tidligere. Også i dette

³²³ Dette illustrerer et poeng hos Taylor, nemlig koblingen mellom materialitet, praksiser, og ideologier.

³²⁴ Roald 2011.

³²⁵ Roald 2011, med henvisning til Kosmin, Barry A. and Keysar, Ariela (red). 2007. *Secularism and Secularity. Contemporary international perspectives* (Hartford: Institute for Study of Secularism in Society and Culture Trinity College)

tilfellet retter Roald oppmerksomheten mot opplysningshumanismen, som hun hevder har fått et allment nedslagsfelt i Norge. Nordmenn feirer jul, som *er* en religiøs høytid, men i følge Roald er det gjerne familiesamvær og skiturer som står i fokus, snarere enn feiringen av en frelsers fødsel.³²⁶

8.9.9 Sekularisering og økt sekularisme

Roald argumenterer imot Taylor, Casanova, og andre som de senere årene har kritisert substraksjonsteoriene, når hun medgir at Durkheim og Weber, og senere på 1960- og 1970-tallet Berger og Luckmann, hadde rett i at moderniseringens deinstitutionalisering av kristendommen ville føre til økt sekularisering, noe som stemmer overens med norsk kontekst.³²⁷ Den samme konklusjonen kan trekkes ut fra *Religion i dagens Norge* (2010), som viser at sekularisering er en pågående prosess i Norge. Det betyr ikke at Taylor og Casanovas analyser er feilslåtte, da de ikke er rettet mot det norske samfunnet, noe også Roald påpeker i forhold til Casanovas teser.³²⁸ Hovedpoenget for mitt vedkommende er at de ikke passer en norsk kontekst.

8.9.10 Relativisering av tro

Berger reverserte sine sekulariseringsteorier i 1999, ved å argumentere for at det pågår en desekularisering, som gjør seg tilkjenne i USA og ikke-vestlige land, samt i innvandtermiljøer, mens i Europa generelt er det en pågående sekularisering. Hvordan forholder Berger seg til den økte rollen religion har fått i vestlig offentlighet i nyere tid, spør Roald. Bergers tese kan vise til sekularisering på individnivå, det vil si nedgang i religiøs tro og praksis, men at den sier lite om offentlige religiøse representasjoners rolle og framtid.

Roald beskriver islam i Norge som en svært fragmentert gruppe i utgangspunktet, som i de senere årene har samlet seg, ved at de nye generasjonene har et større kontaktnett på tvers av

³²⁶ Roald 2011.

³²⁷ Roald 2011.

³²⁸ Roald 2011.

kultur og etnisitet. Etter terrorangrepene 11. september 2001, hevder Roald at det tidligere skillet mellom religion og kultur er i endring, og at det er en økt bevissthet om at ekstreme krefter kan forankre sin ideologi i koranvers og profetlitteratur. Samtidig brukes den samme litteraturen til mer sekulære orienteringer, som Døvings beskrivelse over kan vitne om. Det foregår, i følge Roald, en relativisering av islamsk tro i Norge som kan minne om den norske vekkelsesbevegelsen på 1800- og 1900-tallet. De norske vekkelsesbevegelsene individualiserte troen, noe som svekket kirkeinstitusjonen, og dermed virket sekulariserende. Spørsmålet er om den islamske vekkelsen kan føre til det samme, som følge av et økt antall tolkningsmuligheter i dag, enn hva som var tilfellet på 1980- og 1990-tallet. Denne problemstillingen relaterer seg til Steve Bruces teorier om sekularisering og sekularisme i Storbritannia, som i følge Roald konkluderte med at desto mer fragmentert troen blir, desto fler faller fra, og samfunnet sekulariseres. Disse problemstillingene korresponderer med postmodernistisk teori, som har erklært modernismens etterstrebelser etter *én sannhet*, for død. Resultatet av det muslimske tolkningsmangfoldet er at for noen vil sekulære verdier være i overensstemmelse med islamsk tro, mens for andre vil det ikke være det.³²⁹

8.9.11 Religion i norsk offentlighet

Islam er et hyppig debattert tema i mediene, men er ikke en like selvsagt representasjon av religiøs tro og praksis som det er et vitnesbyrd på religionens økende rolle i offentligheten. Roald peker også på tendenser ved hijabbruk som kan vitne om dennes funksjon som identitetsmarkør, snarere enn som uttrykk for konservativ islamsk tro, og at hijaben kan forstås som et politisk verktøy muslimene bruker for å synliggjøre seg selv som en ellers usynlig minoritet. På denne måten kan økt hijabbruk vitne om et ønske om politisk synliggjøring, snarere enn det Berger har forstått som desekularisering. På en annen side er hijaben unektelig et religiøst plagg, som i det offentlige bildet kan vitne nettopp om en desekulariserende tendens i norsk offentlighet.³³⁰

8.9.12 Eksklusiv humanisme i Norge

For å nyansere bildet ytterligere trekker Roald inn Taylors analyse av den eksklusive humanismens utvikling, som tilveiebringer verdensanskuelser som utelukkende befinner seg i

³²⁹ Roald 2011, med henvisning til Bruce, Steve (2002) *God is Dead: secularization in the West*. Oxford: 3, 18.

³³⁰ Roald 2011.

et immanent rammeverk. Spørsmålet er om muslimer i Vestens sekulære tidsalder vil bevege seg i samme retningen. Med Taylor in mente, handler ikke dette om at muslimer skal forkaste sin gudstro, men at gud ikke lenger virker inn i deres liv i *saeculum*. Med henvisninger til egen forskning, samt til sosiologene Olivier Roy, og Asef Bayat, argumenterer Roald for at store deler av verdens muslimske befolkning har sekulære forståelser av politikk og lovgivning, uten at de legitimerer dette med religiøse kilder. Selv om muslimer langt på vei har en sekulær samfunnsforståelse, vil Roald hevde at man i muslimske land 'møter' gud mer i det daglige enn i Norge, gjennom bønnerop, koransitater i gatene, samt mer politisk kamp om religiøs tolkning. Derfor har førstegenerasjonsinnvandrere vært mindre påvirket av den eksklusive humanismens hegemoni i Norge, enn hva de senere generasjoner har vært, noe hun viser at Rana også uttrykker i 'Den sekulære ekstremismen', når han hevder at det i norsk offentlighet kun er referanser til menneskerettigheter som legges til grunn i moralske spørsmål. Roald tror Rana har rett når han skriver at troende møtes av antipatier mot religiøse livssyn i forhold til problemstillinger der de lar religionens 'evige sannheter' gi moralske føringer, og hun hevder den eksklusive humanismens hegemoni påvirker unge norske muslimers religiøsitet, der deres bevegelsesgrunner kun er ett blant flere alternativer.³³¹

8.9.13 Norsk sekularisme og islam

Rana-debatten vitner også om en annen påvirkning det offentlige har på muslimer i Norge; gjennom medienes fokus på islam manifesterer det seg et tydelig bilde av at religion i det offentlige er noe problematisk. Polemikken mot islam i norske medier kan være utslag av en gruppetenking der den muslimske minoriteten oppleves som trussel eller som '*den Andre*' i forhandling og reforhandling av norsk identitet. Det kan være at majoritetsbefolkningen opplever muslimsk sosial praksis som annerledes. Felles for disse alternativene, er at alle representeres i mediene. I denne konteksten illustreres et motsetningsforhold mellom norsk sekularisme og islam, som muligens ikke er representativt for hva muslimer faktisk føler overfor sekularisering og den *myke* norske sekularismen. Roald konkluderer sin artikkel med at den muslimske resepsjonen av norsk sekularisme er like mangslungen som muslimene selv, det vil si at det finnes mange alternative måter å forholde seg til denne på. Noen blir mer bokstavtro i møtet med sekularismen, mens andre absorberer den og finner religiøse argumenter som harmonerer med den.³³²

³³¹ Roald 2011.

³³² Roald 2011.

8.9.14 Religionsdialog, sekularitet og et felles forpliktende språk

Oddbjørn Leirvik henviser også til Rana-debatten, som et eksempel på at diskusjonen om religion og sekularitet er et tema som vekker engasjement i norsk offentlig debatt. Leirvik presiserer at sekularisme blir et relevant begrep med politiske program i 1800-tallets Vest-Europa, som iverksettes for å sekularisere sentrale samfunnsinstitusjoner. Siden den tid har sekularismen fått både politiske og religionskritiske uttrykk, på lik linje som sekulariseringen har gått fra å være politisk, til også å gjelde samfunnet, der religionen blir mindre synlig i det offentlige rom, og religiøse institusjoner svekkes.³³³

8.9.15 Sekularitet som 'felles rom'

Hva gjelder sekularitetsbegrepet så blandes dette ofte sammen med sekularisme, noe Leirvik også kritiserer Taylor for. Sekularitet forstås av Leirvik som et felles rom, der religionsdialogen kan finne sted. Dette er relatert til Taylors *sekularitet 3*, der man er seg bevisst samfunnets pluralistiske karakter, samt faren for at en tro kan føre til både forskansning og åpen samtale. I denne sammenhengen forstår jeg Leirviks bruk av termen *forskansning*, som analogt til Taylors CWS. For å motvirke denne tendensen og livssynsmessig fragmentering hevder Leirvik religionsdialog er en måte å få *sekularitet 3* til å fungere på. *Forholdet mellom religion og sekularitet (...) handlar om korleis ein ordnar borgarane sitt felles liv i pluralistiske samfunn*, skriver Leirvik, som dermed mener sekulariteten må forbli en åpen konsolidering av ulike livssyn, der ulike autoriteter søker samarbeid framfor hegemoni. Dermed forstår Leirvik sekularitet som et domene der idealet er habermasiansk *herredømmefri samtale*, noe som ikke betyr en religionsfri offentlig sfære.³³⁴ Leirvik deler dermed blant andre Habermas' og An-Na'ims positive syn på sekularisme, som betraktes som grunnlag for en sunn sekularitet i et tros- og livssynsmangfoldig samfunn.

8.9.16 Religionsdialog

Det har blitt en gjenganger i norske medier at religionene må svare for seg på anklager om antimoderne og autoritære holdninger, som ettersigende er på kollisjonskurs med sekulære

³³³ Leirvik: 2011

³³⁴ Leirvik 2011.

verdier. Og spørsmålet Leirvik reiser er dermed om religionene, kristendom og islam, kan godta den moderne sekulariteten? Religionsdialogen har ikke blitt entydig mottatt som noe positivt i Norge, og det er særlig en sekulær-liberal skepsis, som frykter at kristne og muslimske allianser som fremmer konservative familieverdier og liknende skal etablere seg. Leirvik mener Ranas appell til verdikonservative kristne i sin kronikk kan være et eksempel på en slik tenkelig allianse. Konservative religiøse aktører er på sin side skeptiske til at religionsdialogen skal bidra til en liberalisering av troen, fordi denne kan relativiseres i åpen samtale med andre. Leirvik på sin side, viser til Anne Hege Grungs definisjon av religionsdialogens egenskap som *[d]en gjensidige forandring som kan skje gjennom et møte*.³³⁵

8.9.17 Felles språk

Forandringen kan, i følge Leirvik ha med relasjoner å gjøre, men også på et mer saksoorientert nivå der dialogpartenes holdninger kan endres i kritiske saker. Når det gjelder dialog om religion og sekularitet får disse gjerne et sekulært uttrykk, i følge Leirvik, ved at de artikuleres i et allment språk som fokuserer på mellommenneskelige verdier, snarere enn religiøse særinteresser. På dette grunnlaget argumenterer Leirvik for at religionsdialogen oppfyller Habermas oversettingskrav til kommunikasjon i det offentlige rom, og Rawls teorier om offentlig fornuft og sivilitetsideal, som jeg har vært inne på tidligere. Rawls offentlige fornuft, er etter Leirviks syn, ikke det samme som sekulær fornuft. Sekulær fornuft forstås av Rawls som uttrykk for en livsynsbasert *comprehensive doctrine*, som krever samme oversettelsesprosesser som religiøse overbevisninger i det offentlige rom. Sekulært språk er, for Leirvik, det språket som etter oversettelsene framstår som et *felles* språk, og som uttrykker en felles *humanitet*. Sekularitet for Leirvik er *[d]et samfunnsmessige vilkåret for det felles språket som (...) han [h]evdar at religionsdialogen nesten regelmessig strekker seg mot*.³³⁶

8.9.18 Overlappende konsensus

Det er en tendens, i følge Leirvik, til at diskusjonen om religion og menneskerettigheter polariseres. I henhold til Rawls er idealet at de ulike livssynene skal kunne etablere en

³³⁵ Leirvik 2011, med henvisning til Anne Hege Grung (2005) 'Begrepet dialog i Emmaus - Noen refleksjoner om bruken av begrepet på grunnlag av erfaringer i et flerreligiøst landskap' i *Kirke og Kultur* 110 (1):87-94.

³³⁶ Leirvik 2011.

overlappende konsensus om universelle menneskerettigheter. Dette er lettere sagt en gjort, hevder Leirvik, fordi det menneskerettslige språket med sitt humanistiske opphav, ikke kun er et sekundært fellesspråk, men del av en diskurs. Så fort man spiller menneskeretts-kortet følger det med en hel rekke premisser som må tilfredsstilles, fordi man blir som Leirvik uttrykker det; [*f*]anga av den indre logikken i menneskerettsdiskursen. Religionsdialogen kan bidra til dette, mener Leirvik, gjennom å forme et felles sekulært språk, men ikke sekulært i den forstand at det er antireligiøst, men at det gir mening til alle berørte parter i dialogen.³³⁷

8.10 Oppsummering sekularisme

Poenget med denne gjennomgangen av sekularisme har vært å vise det mangfoldet av begreper og assosiasjoner, som sekularismen konnoterer. Før jeg beveger meg videre til analysen, er det hensiktsmessig å oppsummere med noen kategoriseringer, så det teoretiske rammeverket for analysen skal bli så tydelig som mulig.

Dilemmaene

I forhold til de teoriene som er trukket fram her, virker det som det er en bred enighet om at sekularismen har sitt opphav i en vestlig kontekst, det vil si Europa og USA. Tatt i betraktning at termen ble tatt i bruk i England på 1800-tallet, kan vi knytte sekularisme til moderniteten. Det betyr ikke at den oppstod da, men at det var først da den ble artikulert som politisk standpunkt og ideologi. Disse bemerkningene er det få som vil bestride. Når det kommer til sekularismens opphav og innhold, blir forholdene mer kompliserte. Oppstått i en kristenhegemonisk kontekst, er det naturlig at sekularismens forhold til kristenheten, både som tro, folk og kirke, blir et stridstema. I dag diskuteres også relasjonen mellom islam og sekularisme, som følge av at islam er den største minoritetsreligionen i Europa.

Persson

Persson forstår sekularismen som verktøy for å begrense urettmessige religiøse praksiser, noe som får institusjonelle uttrykk med sekulære konstitusjoner. På denne måten beskriver han muligens at det Modood kaller *ideologisk sekularisme* har generert *moderat sekularisme*, med demokratiserende forordninger for å beskytte enkeltindividet mot religiøs vold og forfølgelse

³³⁷ Leirvik 2011.

på bakgrunn av religiøs tilhørighet. I forhold til Asads inndeling i partikulære og universelle sekularismeforståelser, kan vi plassere Persson i det universelle, fordi han forstår sekularismen som en nødvendighet knyttet til det moderne demokratiet.

Gogarten og Cox

Gogarten og Cox argumenterer for at sekulariseringen var frigjørende, fordi den løsnet religionens sosiale grep om samfunn og individ, mens sekularismen ikke er det, da den som ideologi blir en absolutt verdensanskuelse. Disse forstår dermed sekularismen som et partikulært og disiplinerende fenomen, jamfør Asad, og forstår dermed sekularismen som *ideologisk og hard*, for å bruke Modood og Kosmins terminologi.

Jacobsen, Pellegrini, og An-Na'im

I forhold til Asads definisjoner, kan vi plassere Jacobsen og Pellegrinis representasjon av sekularisme i den universelle kategorien, fordi sekularismen beskrives av dem som troen på en universell fornuft, som kan aksepteres av alle, uavhengig av politisk, etnisk, og kulturell tilhørighet. An-Na'im deler Jacobsen og Pellegrinis forståelse av sekularisme, når han argumenterer for at denne må legges til grunn for at demokrati skal bli et vellykket prosjekt i muslimske land. På bakgrunn av dette kan vi si at disse tre teoretikerne forfekter en *moderat sekularisme*, som skal legge grunnlaget for demokrati.

Taylor

Taylor har, som Modood, en todelt definisjon av sekularisme. Når det er sagt, så bruker han sjelden termen *secularism*, men operer i stedet med *secularity*, en term han heller ikke definerer eksplisitt, og som brukes både om sekularisering, sekularitet (det sekulære), og sekularisme. Når han i *A Secular Age* beskriver sekulære CWS'er, tolker jeg dette som uttrykk for *ideologisk sekularisme*, fordi han beskriver sekulære diskurser som søker hegemoni, gjennom lukninger. Dette er et partikulært sekularismeperspektiv. Samtidig beskriver Taylor utførlig utviklingen av *sekularitet 3*, som i følge ham er vår sekulære tidsalder, der den eksklusive humanismen har hegemoni, som betyr at både troende og ikke-troende er nødt til å relatere seg utelukkende til livet i *saeculum* i sitt daglige virke. Denne samfunnsanalysen beskriver en mer universell sekularisme; en *moderat og myk sekularisme*, som både det moderne samfunnet, og det moderne mennesket forholder seg til. Taylors moderate og universelle sekularisme forankres i utviklingen av en eksklusiv humanisme, som

i følge ham springer ut av kristne tradisjoner. Dermed er det, for Taylor, ingen motsetning mellom sekularisme (som *sekularitet 3*) og gudstro.

Asad

Asad er kritisk til Taylors forståelse av sekularisme, slik den framstår som *sekularitet 3*, og fokuserer mer på den sekularismen vi kan gjenkjenne i Taylors beskrivelse av ateistiske CWS'er. Disse beskrivelsene harmonerer mer med Asads diskursive forståelser av sekularisme som politiske doktriner, hvis språk og handling, utøver diskursiv makt, som begrenser folks frihet til å tro hva de vil. Asad er åpenbart påvirket av den franske filosofen Michel Foucaults diskursteorier.

Modood

Jeg forstår Modoods sekularismeteori dit hen at sekularismen kan få et moderat uttrykk gjennom sekulære institusjoner, og at en sekulær statlig og politisk offentlighet sikrer en åpen og liberal sivil offentlighet, slik at multikulturalismen kan blomstre. Dermed sikrer den moderate sekularismen en sunn pluralisme. Samtidig beskriver Modood en ideologisk sekularisme, som i likhet med Kosmins *harde sekularisme*, etterstreber en offentlighet totalt strippet for religiøsitet, som henviser religion utelukkende til private sfærer, og som også får religionsfiendtlige uttrykk.

Habermas og Rawls

Hva gjelder Habermas, vil jeg karakterisere hans sekularisme som moderat. Han hilser religiøse aktører og deres meninger velkommen i det offentlige ordskifte, men i henhold til hans *diskursprinsipp* og *oversettelseskrav* må disse argumentere på en måte som kan aksepteres av alle berørte parter. Dette fordrer at all politikk og andre statlige beskjeftigelser er sekulære. Rawls har fått en plass i min sekularismeteori, fordi hans liberalistiske politiske filosofi legger til rette for en moderat sekularisme, i kraft av at han verdsetter mangfold i den sivile offentligheten, men argumenterer for at den statlige og politiske offentligheten ikke skal reflektere religiøse motsetninger. I stedet skal den styres med en *offentlig fornuft*, slik at det kan etableres en *overlappende konsensus* tros- og livssynssamfunnene imellom.

Hurd

Ved å skjelne mellom judeokristen sekularisme og laïstisk sekularisme, viser Hurd hvordan sekularismen kan få to forskjellige uttrykk. Begge trekker på Kants universelle moralfilosofi, men skiller seg fra hverandre i forståelsen av sekularismens forhold til den judeokristne kulturarven i Europa.

Norsk sekularisme

Religionsundersøkelsene som *Religion i dagens Norge* baserer seg på, viser at det hersker en høy grad av toleranse overfor religion i norsk offentlighet. Det er et klart flertall som ønsker at religiøse aktører skal være med å prege samfunnsdebatten. Samtidig er det et flertall som finner det problematisk dersom religiøse aktører engasjeres i den statlige og politiske makten, jamfør Casanova; desto nærmere religion kommer den utøvende makten, desto mer problematisk. *Religion i dagens Norge* gir et inntrykk av at moderat og myk sekularisme har et bredt nedslagsfelt i den norske befolkningen.

Samtidig er det tendenser i mediene som vitner om en mer konfronterende og polemisk holdning overfor religion, og islam spesielt. Dermed kan vi anta at det også eksisterer en ideologisk og hardere sekularisme i norske medier, og muligens også blant andre i maktposisjoner, det være seg politikere, kulturpersonligheter, eller academia for den saks skyld. Bangstad hintet til dette når han refererer til [*d*]en norske liberale og sekulære intelligentsiaen.³³⁸

Døving viser i sitt essay at religiøs argumentasjon i forbindelse med hijab-diskusjonene er nesten fraværende. Derfor er det grunn til å anta at det eksisterer et sekulært hegemoni i norsk offentlighet, som av årsaker det er vanskelig å identifisere, betyr at muslimers argumentasjon i det offentlige hovedsaklig er av sekulær art.

Den statlige norske offentligheten er under stadig sekularisering, i følge Roald, samtidig som statskirkeordningen, 'blasfemiparagrafen, og ulike religiøse referanser i statssymbolikken ikke gir oss grunn til å betrakte Norge som et 'gjennomsekularisert' samfunn. Som følge av den norske statens toleranse overfor religion og dens økonomiske likestilling av de ulike tros- og livssynssamfunnene, vitner om at det råder en myk og moderat sekularisme. Den norske majoriteten har gjennom vekkellesbevegelsene på 1800- og 1900-tallet gjennomgått en individualisering av troen, som har relativisert denne, og dermed virket sekulariserende. Det

³³⁸ Bangstad, Sindre (2008) 'Det norske ranaskriket', *Aftenposten*, 26.05.2008. Url: <http://www.aftenposten.no/meninger/debatt/article2445548.ece> (lest 22.01.2011)

er uvisst om den muslimske minoriteten vil adaptere en slik utvikling, med økte tolkningsalternativer i dag enn tidligere. Dermed er det nærliggende å anta at det foreligger en spenning mellom norsk sekularisme og islam. Dette feltet er under utvikling og det er også viktig å ikke generalisere i forhold til denne problemstillingen da det er åpenbart at det finnes et mangfold av måter å forholde seg til norsk sekularisme blant norske muslimer, noe både Roald understreker, og Døvings drøftninger bekrefter.

Leirviks essay representerer en dobbel tilgang til norsk sekularisme, fordi han er en aktiv aktør i norsk arbeid med religionsdialog. Han forfekter en moderat sekularisme, ikke ulikt Modood, hvis mål er å etablere en sekularitet som er åpen for mangfold, preget av dialogisk samarbeid, slik at sekulariteten kan legge grunnlag for en overlappende konsensus.

Gjennomgangen min så langt har vist at sekularisme er et flertydig begrep. I forhold til den teoretiske og idéhistoriske gjennomgangen av sekularismebegrepet, er det åpenbart at det foreligger ulike tolkninger av sekularisme. Disse tolkningene og representasjonene av sekularisme er kulturelt betinget, som vil si at forståelsen av sekularismen varierer fra den ene konteksten til den andre, og er nært forbundet med hvilke religiøse uttrykk som figurerer i de respektive kulturene. I norsk sammenheng med den 'nye pluraliseringen' av Norge, har feltet blitt enda mer komplekst. Dette preger religionsdebattene og er avgjørende for hvilke uttrykk sekularismen får. Bangstad understreker dette poenget når han hevder at dagens interesse for sekularisme henger sammen med at muslimer representerer nye utfordringer i vestlige sekulære og liberale samfunn.³³⁹ I tillegg har vi en statskirke i Norge, som kan oppfattes som problematisk i forhold til pluralismen, jamfør Beckford, og som vil prege norsk sekularisme. Jeg opplever at et rammeverk som evner å beskrive dette på en god måte er diskursteori.

³³⁹ Bangstad 2009: 15.

Del 3: Analyse

9. Metode, diskursanalyse

Jeg vil i min analyse av Rana-debatten låne teori og metode fra diskursiv tenkning. Dette er et sosialkonstruktivistisk perspektiv som tar utgangspunkt i at vi har ulike måter å forstå verden på. Dette perspektiv forbindes gjerne med *Cultural Studies*-tradisjonen. Diskursteorier baseres på sosialkonstruktivisme, og forstår verden på en anti-essensialistisk måte. Et premiss for disse teoriene er at ulike måter å forstå verden på er kulturelt betinget.³⁴⁰ Denne kulturelle betingetheten blir mest åpenbar når ulike diskurser står overfor hverandre i konflikt, og gjennom *diskursiv kamp* vitner om at det finnes flere måter å forstå verden på.

9.1 Måter å se verden på

Diskursbegrepet kan forstås som *menings-* eller *kunnskapssystemer* innen bestemte felt, om et bestemt tema, eller som mer abstrakte mønstre. Diskurser reflekterer ikke den materielle virkeligheten, eller sosiale relasjoner for den saks skyld, nøytralt, men fungerer konstituerende overfor disse, og kan dermed vitne om at vår persepsjon av 'verden der ute'

³⁴⁰ Barker, Chris (2008) *Cultural Studies. Theory and Practice*. Los Angeles: 20-21.

alltid kan endres.³⁴¹ Ulike diskurser kan sameksistere innenfor en kultur, enten friksjonsløst, eller i konflikt med hverandre. Vi kan snakke om *diskursive kamper* i de tilfellene der flere diskurser kjemper om hegemoni. Det vil si at de respektive diskursene på hver sin måte forsøker å lukke diskursen, i den forstand at deres perspektiv blir allmenn lov. Dette betyr ikke at virkeligheten består av flytende enheter, som det er umulig å begripe, for det vil alltid være et sett av tegn og koder som forblir nokså stabile. Disse kan vi forstå som monologiserte diskurser, nemlig at bestemte måter å se verden på blir *common sense*, som vi tar for gitt.³⁴² Dette er i overensstemmelse med hegemonibegrepet, som nettopp dreier seg om hva som tas for gitt i en kultur. En diskurs får hegemoni når de alternative diskursene ikke lenger artikuleres.³⁴³

9.2 Makt

Hvordan noen diskurser vinner hegemoni, mens andre forties er et spørsmål om makt. Max Weber definerer makt som evnen til å få gjennomslag for en vilje, og dermed også kunne påvirke andre til å gjøre ting de ellers ikke ville gjort.³⁴⁴ Dette er en aktørorientert maktdefinisjon, som gjør det relevant å spørre hvem som utøver dominans, og hvordan de gjør dette.

Foucault representerer en alternativ maktforståelse som ikke er aktørorientert, fordi han ikke forstår makt primært som noe personer besitter og dermed utøver overfor hverandre. I stedet forstår Foucault makt som en produktiv faktor, som konstituerer diskursen, og dermed et premiss for at vi i det hele tatt har verktøy å forstå verden med. Maktens rolle i denne sammenhengen er at den skaper diskursene vi forstår verden gjennom, men alltid på bekostning av alternative diskurser, som de hegemoniske diskursene fortier. Dette kan skje gjennom *utelukkelsesprosedyrer*, som avspeiler seg i diskurser ikke bare som forbud, men også gjennom de etablerte sannheter som alltid vil være neglisjeringer av andre alternative sannheter.³⁴⁵ Foucault relaterer makt til kunnskap, fordi det er av avgjørende betydning hva vi tror det er mulig å vite noe om og hva vi holder for sant, for at det i det hele tatt skal gi mening å si eller gjøre det ene eller andre.³⁴⁶ Med Foucaults *arkeologiske metode* er målet å

³⁴¹ Jørgensen, Marianne Winther og Louise Phillips (1999) *Diskursanalyse som teori og metode*. Fredriksberg: 9.

³⁴² Barker 2008: 444.

³⁴³ Jørgensen og Phillips 1999: 15.

³⁴⁴ Grimen, Harald (2004) *Samfunnsvitenskapelige tenkemåter*. Oslo: 108.

³⁴⁵ Foucault, Michel (1999) *Diskursens orden*. Oslo: 11-12.

³⁴⁶ Barker 2008: 92.

avdekke *sannhetsregimer*, nemlig hvilke utsagn som aksepteres som meningsfulle i en bestemt historisk epoke.³⁴⁷

9.3 Diskursiv kamp om meningssystemer

Min analyse vil behandle Rana-debatten som en diskursiv kamp, der ulike stemmer har ulike syn på hvilken rolle religion og sekularisme skal ha i norsk offentlighet. I diskursteoretisk forstand representerer ingen av disse diskursene *fakta* fra 'verden der ute', i stedet kan vi forstå dem som artikulerte tolkninger av denne som forsøker å vinne hegemoni. Mening er, i følge Chris Barker, en sammensetting av tegn, som i følge den sveitsiske lingvisten Ferdinand de Saussure består av uttrykk og innhold, som gir mening ved hjelp av en kode. Kodene blir dermed vårt fortolkningsverktøy som gjennom sosiale konvensjoner gir mening til ord, handlinger og ting. Tegn er alltid flertydige, og vi bruker kulturelle koder for å gi dem mening. I diskursene fastsettes ulike tegns betydninger i et fast system, og vi kan dermed definere diskurser som *meningssystemer*.³⁴⁸

Med dette semiotiske teorigrunnlaget kan vi forstå Rana-debatten som en diskursiv kamp om meningssystemer som med ulike koder forsøker å oppnå en hegemonisk tolkning av hvilken rolle religion og sekularisme skal ha i norsk offentlighet. Min oppgave i denne sammenhengen blir å redegjøre for hvilke meningssystemer som ligger til grunn for de ulike fortolkningene. Deretter kan jeg svare på hvilke representasjoner av sekularisme som manifesterer seg i Rana-debatten.

Min diskursanalyse vil blant annet baseres på Ernesto Laclau og Chantal Mouffes diskursteori, slik Marianne Winther Jørgensen og Louise Phillips presenterer den i *Diskursanalyse som teori og metode* (1999). I henhold til Laclau og Mouffes diskursteori konstruerer diskurser vår sosiale verden gjennom å gi den bestemte betydninger, samtidig som disse aldri kan bli endelige. De ulike diskursene gir på hver sin måte mening til verden, og kjemper seg i mellom om hegemoni, derfor er *diskursiv kamp* et nøkkelbegrep i deres diskursteori, noe jeg synes er et relevant tolkningsapparat i forhold til mitt materiale.³⁴⁹

9.4 Diskursive artikulasjoner

³⁴⁷ Jørgensen og Phillips 1999: 21, med henvisning til Michel Foucault (1969) *The Archeology of Knowledge*. London: 153

³⁴⁸ Jørgensen og Phillips 1999: 37.

³⁴⁹ Jørgensen og Phillips 1999: 15.

Lacalu og Mouffe kaller alle tegnene i en diskurs for *momenter*, mens *elementer* viser til de tegnene som ennå ikke har fått en fastlåst betydning. Diskursene kjemper for å etablere *elementene* som *momenter* gjennom *lukning*, som betyr at tegnenes mening fastlåses. Dermed blir de alternative tolkningene av tegnene lukket ute. De sentrale elementene som ulike diskurser kjemper om å definere omtales som *flytende betegnere*, mens *artikulasjon* er begrepet som viser til praksiser som etablerer en bestemt relasjon mellom elementer slik at deres betydning begrenses og tydeliggjøres.³⁵⁰ Artikulasjoner dreier seg om å reproducere eller utfordre gjeldende diskurser ved å fikse betydning på bestemte måter.³⁵¹ Diskursanalysens oppgave blir, i følge Laclau og Mouffe, å undersøke bestemte artikulasjoner, og lete etter hvilke diskurser artikulasjonen trekker på og reproducerer, og hvordan disse eventuelt utfordrer visse diskurser ved å redefinere momentene.³⁵²

9.5 Flytende betegnere i Rana-debatten

Med denne terminologien in mente, blir det avgjørende å identifisere hva som framstår som de *flytende betegnere* i Rana-debatten. Rana hevder i sin kronikk at det foregår en *sekulær ensretting* i det moderne norske samfunnet, noe jeg tolker som *sekularisme*. Samtidig argumenterer han for at Norge bør utvikle seg i retning av den amerikanske modellen, som i følge ham er av moderat sekulær art.³⁵³ På den måten taler Rana faktisk for en sekularisme, i form av at han ønsker en sekulær sivil offentlighet, samtidig som han advarer mot en 'hardere' sekularisme som den franske *laïcité* kan være et eksempel på. Når det gjelder de andre debattantene, har de også meninger om forholdet mellom norsk offentlighet og religion, og det er en gjennomgående enighet om at det bør eksistere en viss grad av sekularisme, i form av at det er ingen som vil akseptere et norsk samfunn der ett tros- eller livssynssamfunn har hegemoni. Med andre ord er det ulike oppfatninger av det sekulære, og sekularismen, som er stridens kjerne her. Derfor vil jeg behandle det sekulære (sekularitet) og sekularisme som *flytende betegnere* i min diskursanalyse.

Skillet mellom sekularitet og religiøsitet er selvsagt i dag, men det er likevel et spenn av ulike kulturelle koder man kan forstå sekularitet med. Hva betyr det at vi har en sekulær offentlighet, hvor mye religion kan denne tolerere, skal den reguleres på noen måte, og i så

³⁵⁰ Jørgensen og Phillips 1999: 36-38.

³⁵¹ Jørgensen og Phillips 1999: 39.

³⁵² Jørgensen og Phillips 1999: 40.

³⁵³ Rana 2008a.

fall av hvem og hvordan? Det er ikke noen entydige svar på disse spørsmålene, og om vi ser på de ulike artikulasjonene i Rana-debatten, så vil en se at det finnes flere diskursive tolkninger av det sekulære.

10. Diskursanalyse av Rana-debatten

10.1 Feltet

I norsk sammenheng er det særlig to religiøse diskursers tilstedeværelse i offentligheten som vekker debatt, nemlig statskirkeordningen, og minoritetsreligionen islam. Denne trenden avspeiler seg i Rana-debatten. Diskusjonen om statskirken dreier seg om den statlige og politiske offentlighetens forhold til religion. Sekularismen som uttrykkes i denne sammenhengen, utfordrer norske styresmakter i forhold til hvor vidt det er demokratisk med en statskirke, tatt i betraktning norsk tros- og livssynspluralisme. Diskusjonen rundt islam er mer relatert til den sivile offentligheten. Sekularismen som avtegner seg i denne sammenhengen dreier seg mer om sosiale praksiser, der spørsmål om menneskerettigheter er gjennomgående. I tillegg relateres de to problemstillingene, altså statskirkedebatten og islamdebatten, når det reises spørsmål om det er forenlig at staten på den ene siden engasjerer seg politisk i ett trossamfunns organisasjon, men forholder seg nøytral overfor andre. Spørsmål om religionsundervisningen er også relevant for denne skjevheten. Det er også et metodisk problem for min del at mye av diskusjonen dreier seg om islam, og ikke religion generelt, fordi problemstillingene rundt islam i norsk kontekst, ikke utelukkende dreier seg om religion. I denne diskusjonen er det blant annet elementer av islamofobi, noe som er en utfordring for mitt vedkommende, fordi dette nødvendigvis ikke er representert sekularisme, men fremmedfrykt. Bangstad skriver i sin bok *Sekularismens ansikter* (2009) at han fornemmer en sekularisme i norsk offentlighet som både inkluderer, og ekskluderer befolkningsgrupper.³⁵⁴

10.2 Avgrensning av analysemateriale

Jeg har valgt å avgrense materialet hovedsakelig til debatten i Aftenposten 2008. I den sammenhengen vil det ikke vies oppmerksomhet til kommentarfeltene på www.aftenposten.no, i stedet vil jeg konsentrere meg om kronikker og leserinnlegg som direkte henvender seg til Ranas problemstilling. Jeg har også valgt å trekke inn John Olav

³⁵⁴ Bangstad, Sindre (2009) *Sekularismens ansikter*. Oslo: 20

Egelands 'Den sekulære toleransen' i *Dagbladet* 25.2.2008, som er et direkte svar til Rana, og blant de mer saklige bidragene, i den forstand at den relaterer seg utelukkende til de temaene Rana tar opp i sin kronikk. Fra disse bidragene har jeg valgt en del sitater, som relaterer seg til hverandre, og utgjør materialet for selve analysen. Med andre ord består materialet mitt av et utvalg av argumenter fra Rana-debatten. Det betyr at jeg har utelatt en del av bidragene, som ikke relaterer seg nevneverdig til problemstillingene for denne oppgaven. Analysen min framstår derfor som en behandling av argumenter i Rana-debatten som kan relateres til *sekularismens rolle i norsk offentlighet*, og ulike *representasjoner av sekularisme i norsk religionsdebatt*, jamfør problemstillingene for mitt arbeid.

Analysen vil i hovedsak rettes mot den argumentasjonen som utgår av sitatene. Det betyr at jeg vil analysere de respektive sitatene på deres premisser, framfor å hermeneutisk knytte dem opp til debattantenes biografier. Jeg er klar over at dette er problematisk, fordi det naturligvis er betydningsfullt for de respektive artikulasjonene, hvem som ytrer dem, og i forhold til hvem de relaterer seg til.

10.3 Analyse

10.3.1 Moderat sekularisme

Rana hevder at *[d]et moderne norske samfunn er i økende grad preget av sekulær ensretting, og [f]or at pluralismen skal ivaretas, må degraderingen av troende mennesker opphøre*.³⁵⁵ Med Modoods og Kosmins begrepsapparat, er det i følge Rana, et demokratisk problem at norsk offentlighet preges av *ideologisk og hard sekularisme*, liknende fransk *laïcité*. Han er bekymret for denne utviklingen, og ønsker i stedet at Norge skal utvikle seg i mer moderat sekulær retning, liknende den amerikanske modellen. Han *[a]dvarer mot at mangfoldet kan bli historie hvis ikke det offentlige rom i Norge liberaliseres slik at også henvisninger til Gud og verdikonservatismen blir ansett for å være en integrert del av det norske demokratiet*.³⁵⁶ På denne måten representerer Rana *moderat sekularisme*, slik Modood, definerer den, nemlig et politisk sekulært grunnlag som legger til rette for en sunn pluralisme. Med denne kategoriseringen, er det tydelig at Rana kritiserer den partikulære og disiplinerende sekularismen, og vi kan dermed assosiere han med Asads syn på sekularisme.

³⁵⁵ Rana 2008a.

³⁵⁶ Rana, Muhammad Usman (2008b) 'En paradoksal debatt', *Aftenposten*, 02.03.2008. Url: <http://www.aftenposten.no/meninger/debatt/article2287708.ece> (lest 17.01.2011).

³⁵⁶ Rana 2008a.

10.3.2 Statskirken utsettes for ideologisk sekularisme

Rana kritiserer også statskirkeordningen, og den er i følge han ikke annet enn *[e]t instrument for politikere og lobbyister med varierende og diskutabel grad av forankring i kristen tro*.³⁵⁷

Med det mener han at staten utøver politisk makt og kontroll over DNK, som begrenser DNKs selvbestemmelsesrett, og på den måten er uttrykk for en partikulær og ideologisk sekularisme. Dette bryter med FNs menneskerettighetserklæring, i følge Rana, ved at den ikke ivaretar trossamfunnes teologiske selvstendighet, i henhold til *[a]rtikkel 18 i menneskerettighetserklæringen av 1948*.³⁵⁸ Statskirken blir dermed utsatt for ideologisk sekularisme.

10.3.3 Ranas artikulasjon

Rana trekker på en moderat sekularismediskurs for å definere sekulariteten, som flytende betegner. Vi kan i denne sammenhengen forstå *pluralisme*, *offentlighet* og *statskirke* som tegn Rana setter i en bestemt relasjon til hverandre. Med denne artikulasjonen kan vi forstå Rana som representant for en moderat sekularismediskurs som argumenterer for at en tros- og livssynsnøytral stat kan sikre en åpen og liberal offentlighet, som ivaretar pluralismen. Denne diskursen levner ingen rom for statskirke, da dette ikke er representativt for sann pluralitet, jamfør Beckford. Idéhistorisk reflekterer denne diskursen 1600-tallets naturrettsfilosofi, som forfektet en rasjonell politisk plattform. Målet med denne var blant annet å etablere en enighet om hvordan drive politikk på en måte som forente grupper med ulike tros- og livssyn.

10.3.4 Universell sekularisme: avskaff statskirken

Journalist, John Olav Egeland argumenterer også for en moderat og universell sekularisme når han hevder at det kun er *[e]n liberalt, sekulær samfunnsform som kan skape et robust grunnlag for ekte mangfold*.³⁵⁹ Samtidig understreker Egeland at det er en *[m]otsetning mellom en åpen og sekulær stat og alle typer fundamentalistisk tro som har politiske*

³⁵⁷ Rana 2008b. FNs menneskerettighetserklæring 1948, artikkel 18: *Enhver har rett til tanke-, samvittighets- og religionsfrihet. Denne rett omfatter frihet til å skifte religion eller tro, og frihet til enten alene eller sammen med andre, og offentlig eller privat, å gi uttrykk for sin religion eller tro gjennom undervisning, utøvelse, tilbedelse og ritualer.* www.fn.no Url: <http://www.fn.no/content/download/3939/19976/file/Verdenserklæringen.pdf> (lest 29.04.2011).

³⁵⁹ Egeland, John Olav (2008) 'Den sekulære toleransen', *Dagbladet* 26.02.2008. Url: <http://www.dagbladet.no/nyheter/2008/02/26/528012.html> (lest 10.01.2011).

ambisjoner. Staten har, i følge Egeland, ingen [r]ett til å gripe inn mot religiøse dogmer, men skal i stedet forholde seg nøytral overfor disse.³⁶⁰ Statskirken må derfor avskaffes:

*Ideen om den sekulære staten forviser ikke religionen fra samfunnet (...). Tvert imot garanterer den trosfriheten og retten til å velge personlige normer i pakt med trosgrunnlaget. Derimot har den sekulære staten ingen plass for religiøse institusjoner i selve statsstyret. Trossamfunnene er en del av den sivile, frivillige samfunnssektoren. Her skal staten – akkurat som når det gjelder ytringsfriheten – være meget tilbakeholden med reguleringer.*³⁶¹

Egelands artikkel skiller seg fra Ranas ved at den legger til noen elementer, i forhold til tegnene Rana trekker på. Disse er *fundamentalistisk tro* med *politiske ambisjoner*, som settes i et motsetningsforhold til *sekulær samfunnsnorm*. Disse tegnene konnoterer universell sekularisme, fordi argumentet bæres av en forståelse om hvordan det sekulære samfunnet *bør* være. Egelands bruk av begrepet *sekulær samfunnsnorm*, henspiller på en forutinntatt forståelse om at religiøse elementer i den statlige og politiske offentligheten disharmonerer med pluralitet.

Dette kan knyttes til opplysningstidens toleranseideal, samt ideer om folkets og enkeltindividets suverenitet. I henhold til disse skal samfunnet tuftes på et sosialt samspill der hver enkelt respekterer andres frie vilje gjennom fornuften, slik at en folkeopinion (Rousseaus *general will*) kan ta form, og som staten må reflektere. I henhold til denne filosofien må staten og politikken være tros- og livssynsnøytral, så den ikke volder skade på folkesuvereniteten, som består av flere og motstridende verdensanskuelser. Rawls argumenterer i vår tid for det samme, gjennom prinsippet om at offentlige anliggender må tuftes på en offentlig fornuft, for å skape overlappende konsensus mellom ulike grupper.

Egelands bruk av begrepet *sekulær samfunnsnorm* i relasjon til *trofrihet* er en måte å sette tegn sammen på som i henhold til Asads teorier kan vitne om diskursiv maktutøvelse, basert på liberalismens myte. Begrepet '*Sekulær samfunnsnorm*' er åpenbart et flertydig. Det konnoterer nødvendigvis ikke *trofrihet*, og kan for andre oppfattes som en begrensning av trosmangfoldet. Fra et religiøst ståsted kan sekularismen oppfattes som et utfordrende verdensbilde, hvis mål er å begrense religiøse uttrykk. Når KV definerer sekularismen som absoluttistisk verdensanskuelse, er det denne definisjonen av sekularisme de legger til grunn.

³⁶⁰ Egeland 2008.

³⁶¹ Egeland 2008.

Men hva vil det *egentlig* bety for vår epoke at samfunnet tuftes på *sekulær samfunnsnorm*? Hvilket *sannhetsregime* er det som råder når det sekulære får diskursivt hegemoni i norsk offentlighet? Dette vil nødvendigvis bli sekulært, noe som i henhold til Foucaults arkeologiske diskursteori betyr at det er de sekulære argumentene som blir meningsbærende for folk. Modood advarer mot dette når han argumenterer for at den moderate sekularismen ikke skal være en fast struktur. Den skal snarere tilpasse seg religionsmangfoldet, noe Rana også etterlyser når han krever respekt for religiøst motiverte argumenter i samfunnsdebatten.

Med Asads foucaultianske beskrivelse av sekularismen som et partikulært politisk verktøy, vil den sekulære statens funksjon, som Egeland forfekter, i realiteten dreie seg om diskursiv disiplinerings av folket. Det vil si at staten gjennom sine praksiser utelukkende vil trekke på sekularistiske diskurser, og på den måten blir det kun utsagn som harmonerer med denne verdensanskuelsen som blir meningsbærende. Dette innebærer en ekskludering av religiøse argumenter, og blir dermed en utelukkelsesprosedyre tuftet på *viljen til sannhet*, som i følge Foucault *hviler på en institusjonell støtte og fordeling(...)* som *[h]ar en tendens til å utøve et slags press og en slags tvingende makt på de andre diskursene*.³⁶² I lys av disse teoriene kan en identifisere en tosidighet ved den universelle, myke og moderate sekularismen. Dens mål er å pasifisere samfunnet, og skape et sunt tros- og livssynsmangfold, gjennom sekulær stat. Samtidig vil den sekulære staten diskursivt legge føringer for hvilke kunnskapssystemer som har legitimitet i viktige politiske anliggender. Disse vil være utelukkende sekulære, og samfunnets rådende kunnskapsdiskurs blir dermed sekulær. På denne måten konstruerer den sekulære staten sekulære medborgere, jamfør Asad.

10.3.5 Apropos medborgerskap og sekularisme

Sosiologene John Clarke og Janet Fink argumenterer for at medborgerskap og nasjonal identitet best kan forstås som en følelse enkeltindividet får i kontakt med offentlige tjenester. I denne relasjonen kan en identifisere et sosialt aspekt ved at identiteten til medborgeren anerkjennes av det offentlige. Derfor vil ideen om medborgerskap endres i takt med endringer i de offentlige samfunnsstrukturene. Den offentlige diskursen er avgjørende i dette henseende ved at den skiller mellom verdige- og uverdige borgere. Denne differensieringen foregår både gjennom domstolene, gjennom hvem som har rett på velferdsstatens tjenester, og diskursivt

³⁶² Foucault 1999: 13.

gjennom praksiser i den sivile offentligheten.³⁶³ Staten etablerer kategorier gjennom hvordan tjenester og ressurser er organisert og distribuert. På denne måten skjer det Foucault kalte diskursive dannelsprosesser: Statens system definerer overfor folket hva det vil si å være en medborger gjennom inkludering og ekskludering.³⁶⁴

En sekulær stat vil, i henhold til denne teorien, konstruere en medborgerskapsdiskurs som er utelukkende sekulær, noe som kan bety ekskludering av religiøse diskurser.

I henhold til disse resonnementene kan vi forstå Egelands kobling mellom *sekulær samfunnsnorm* og *trofrihet* som et uttrykk for diskursiv disiplinering. Denne tolkningen av Egelands argumentasjon speiler Asads forståelse av sekularisme. Modood, Jacobsen og Pellegrini, og An-Na'im vil på sin side argumentere for at Egeland representerer en moderat sekularisme, som med sin universelle rasjonalisme legger til rette for en sunn pluralitet.

10.3.6 Nyansene mellom ideologisk- og moderat sekularisme

Pressesjef i Human-etisk forbund Jens Brun-Pedersen deler Egelands og Ranas kritikk av statskirkeordningen:

*Et utslag av sekularisme som bør fjernes, er at Den norske kirkes øverste ledelse utnevnes av politikere. En avslutning av denne uverdige praksisen gjøres best ved at staten blir sekulær og overlater valg av åndelig ledelse til medlemsdemokratiet i dette trossamfunnet.*³⁶⁵

*Det noen innbyggere i Norge betrakter som fantasi og overtro, ser andre på som svært viktig og enormt betydningsfullt i deres liv. Da sier det seg selv at staten må avholde seg fra å ta stilling i slike sensitive spørsmål. En stat med et eget trossamfunn gjør ikke det. Derfor bør den norske staten bli sekulær så snart som mulig.*³⁶⁶

Her viser Brun-Pedersen nyansene mellom ideologisk og moderat sekularisme, der den ideologiske knyttes til politiske handlinger som begrenser et trossamfunns frihet, mens den moderate sekularismen han gjør seg til talsperson for, fordrer at staten forholder seg nøytral i

³⁶³ Clarke, John og Janet Fink (2008) 'Unsettled Attachments: national identity, citizenship and welfare' i Van Oorschot, Wim, Micheal Opielka og Birgit Pfau-Effinger (red.) (2008) *Culture and Welfare State. Values and Social Policy in Comparative Perspective* (Cheltenham/Northampton, Edward Elgar): 227-228.

³⁶⁴ Clarke, John (2008) 'Reconstructing Nation, state and welfare: the transformation of welfare states', i Seeleib-Kaiser, Martin (Red.) (2008) *Welfare State Transformations: Comparative Perspectives*. Basingstoke: 200.

³⁶⁵ Brun-Pedersen, Jens (2008) 'Norge er ikke sekulært', *Aftenposten*, 26.02.2008. Url: <http://www.aftenposten.no/meninger/debatt/article2278900.ece> (lest 11.01.2011).

³⁶⁶ Brun-Pedersen 2008.

tros- og livssynsspørsmål. Brun-Pedersen argumenterer for at den statlige offentligheten må være sekulær, for at den sivile offentligheten skal kunne være liberal og åpen for mangfold. Statskirkeordningen motvirker dette i følge Brun-Pedersen. Dermed er han også i overensstemmelse med Modood som argumenterer for at en moderat sekularisme vil, gjennom den sekulære staten, legge til rette for en velfungerende multikulturalisme.

10.3.7 Sekulært samfunn for reell livssynspluralisme

Samfunnsdebattant, og selverklært kulturell muslim, Sarah Azmeh Rasmussen forstår sekularismen som en frigjørende og pasifiserende politikk når hun skriver følgende:

*Sekularismen som en filosofisk-politisk retning har svekket den dogmatiske religionen, løsnet båndene mellom stat og kirke og avskaffet autoritære sosiale og politiske strukturer. Denne rasjonaliseringen av religion og livssyn har ført til en rekke positive endringer på individs- og samfunnsplan, hvor livssynsmessig frihet og mobilitet ble sikret. slik har sekularismen styrket, snarere enn svekket, religionsfriheten og etablert toleranse for religiøse minoriteter. Demokratiske sekulære samfunn har faktisk vist usedvanlig romslighet for religiøs utfoldelse av mangfoldige slag og for en reell livssynspluralisme.*³⁶⁷

Dermed befinner hun seg nærme Asads beskrivelse av sekularistenes selvforståelse, i kraft av at hun betrakter sekularismen som et universelt verktøy for å få flerkulturelle samfunn til å fungere. Protagonistene for denne sekularismen henviser til demokratisering av en forhenværende kirke, som hadde urettmessig stor makt over folk og samfunn. Rasmussen representerer dermed en sekularismediskurs, liknende den Persson beskriver, hvis mål er å begrense religiøs undertrykkelse, og hennes påstand om at sekulære samfunn skaper *romslighet for religiøs utfoldelse av mangfoldige slag og for en reell livssynspluralisme*, harmonerer med Modoods kobling mellom moderat sekularisme og multikulturalisme. I Asads øyemed vil Rasmussens positive syn på sekularismens regulering av dogmatisk religion, vitne om diskursiv disiplinering, og dermed være langt mer et uttrykk for makt, og etterstrebelse for å lukke diskursen til én verdensanskuelse, enn motivert av ønske om fred og samhold. Rasmussen tegner et motsetningsfullt bilde av forholdet mellom religion og demokrati, noe som i følge Asad vitner om en liberalistisk mye om at menneskets egentlige natur har blitt besudlet av religion.

³⁶⁷ Rasmussen, Sara Azmeh (2008) 'Garanti for mangfold', *Aftenposten*, 29.02.2011. Url: <http://www.aftenposten.no/meninger/debatt/article2284475.ece> (lest 13.01.2011)

Rasmussen viser selv til hvilken diskurs hun representerer i sitatet over, når hun beskriver fordelene ved *sekularismen som filosofisk-politisk retning*. Jeg mener hun argumenterer for den bestående moralske orden (*demokratisk sekulært samfunn*), gjennom å påpeke dens fordeler i forhold til tros- og livssynsmangfoldet. Gjennom å artikulere *rasjonalisering av religion og livssyn* i relasjon til *frihet og mobilitet*, impliserer Rasmussen at dette er en samfunnsorden som ikke må tas for gitt, men som foreligger oss som følge av modernisering.

Rasmussen trekker på sekulariseringsteser om differensiering av samfunnsoppgaver, hvis hypotese er at religion mister sosial relevans når staten overtar samfunnsoppgaver som tidligere tilfalt kirken. Religion blir dermed et privat anliggende, og den religionsfrie offentligheten kan preges av en rasjonell politisk plattform, slik naturretsfilosofien forstod denne. Med disse resonnementene, mener jeg Rasmussen trekker på en rasjonalistisk sekularismediskurs, fordi hun argumenterer for at *rasjonalisering av religion og livssyn* er en forutsetning for *frihet og mobilitet*. Dermed speiler også denne artikulasjonen sekularismens forankring i Kants rasjonalisering av religion, slik Hurd beskriver den.

10.3.8 Sekularisme – en del av vestlig kultur

I følge Rasmussen er det en kulturell forskjell mellom den norske majoriteten, og den islamske minoriteten, i forhold til sekularitet:

Forholdet mellom sekularismen og pluralismen, og religionens plass i det offentlige rom er et tilbakevendende tema i samfunnsdebatten. Noe av forklaringen ligger i det problemfylte møtet mellom et sekularisert Europa og en innvandrerreligion som fortsatt kan sies å være bærer av førmoderne elementer.³⁶⁸

Når Rasmussen knytter *innvandrerreligion* (les islam) til *førmoderne elementer*, i kontrast til *et sekularisert Europa*, skisserer hun en kausalitet mellom modernisering og sekularisering. Denne sekulariseringstesen harmonerer med den tidlige Berger, samt de klassiske sosiologenes teorier om modernitet og religion.

Rasmussen trekker på en laisistisk sekularismediskurs, fordi hun impliserer at den europeiske kulturtradisjonen, i motsetning til *innvandrerreligionen*, harmonerer med det sekulære. Dette kunne representert judeokristen sekularisme, dersom Rasmussen hadde knyttet

³⁶⁸ Rasmussen 2008.

rasjonaliseringen til kristen kulturarv, men når denne ikke er et tegn i artikuleringen hennes, er det grunn til å forstå henne som representant for laïsisme.

Rasmussen hevder Rana representerer fundamentalisme når han argumenterer for at islam er *'en komplett livsstil for muslimer'* og at han representerer en revitalisering av *radikale religiøse bevegelser*. I relasjon til dette spør hun *hvordan skal det åpne liberale Norge takle disse?* Løsningen hennes er at det er *forståelsen av religion og dens plass i et pluralistisk moderne samfunn*, som må justeres, ikke *samfunnets sekulære verdigrunnlag*. I forhold til disse sitatene, illustrerer Rasmussen et motsetningsforhold mellom Ranas tro og det *liberale Norge*. Rasmussen forfekter ved første øyekast moderat sekularisme, slik Modood forstår den som grunnlag for pluralitet. Spørsmålet er om ikke hennes kompromissløse holdning overfor Ranas tro, som hun betegner som fundamentalistisk, uttrykker laïstisk ideologisk sekularisme.

10.3.9 Religion ut av offentligheten

Liknende argumentasjon for at en sivil statlig og politisk offentlighet generer en sunn pluralistisk sivil offentlighet, kan knyttes til dr. juris. Sverre Blandhols argumentasjon:

*De vestlige samfunn, der både Norge og USA må regnes som medlemmer, bygger på den grunnsetning at det er et skille mellom religion og politikk. (...) En tro kan være fundamental for den den gjelder. Men min religiøse tro er min private sak; for innretningen av samfunnet og utforming av politikk er den ikke overordnet. Det er forståelig at Ranas kronikk vekker sterke reaksjoner. Mange som i dagens Norge fritt kan leve ut sin tro eller legning, ville i et fundamentalistisk samfunn effektivt vært brakt til taushet. De verdier Rana bekjenner seg til når han krever frihet for sin tro, er ikke de samme som denne troen selv kan lede til.*³⁶⁹

*I det flerkulturelle Norge trenger vi en diskusjon av hvordan religioner kan forenes med de grunnleggende verdier som det norske samfunn bygger på, og som Rana med stor kraft bekjenner seg til: mangfold, demokrati, menneskerettigheter, vitenskap og pluralisme.*³⁷⁰

Når Blandhol hevder det er et målsetting å finne ut hvordan *religioner kan forenes med (...)* verdier som norske samfunn bygger på (...), er dette en gjenklang av Asads beskrivelse av den disiplinerende sekularismen, som gjennom diskursiv makt definerer for oss hva det vil si å være menneske og medborger, som ikke levner noen plass til religion i offentligheten.

³⁶⁹ Blandhol, Sverre (2008) 'Ranas mange stemmer', *Aftenposten*, 06.03.2008. Url: <http://www.aftenposten.no/meninger/debatt/article2297856.ece> (lest 18.01.2011)

³⁷⁰ Blandhol 2008.

Blandhol skisserer et motsetningsforhold mellom de offentlige verdiene Rana *bekjenner seg til(...)*, nemlig *mangfold, demokrati, menneskerettigheter, vitenskap og pluralisme*, på den ene siden, og Ranas private tro – islam, på den andre. Denne observasjonen vitner om et sekularistisk særtrekk, nemlig at man skiller skarpt mellom private og offentlige sfærer, der religion kun hører hjemme i det private. Blandhol viser til sin egen evne til å skille disse sfærene fra hverandre, når han sier at hans personlige tro ikke angår politikk, og siden den ikke gjør det, kommer den heller ikke i veien for andres verdensanskuelser.

På denne måten eksemplifiserer Blandhol den sekularistiske selvforståelsen, som Asad beskriver, nemlig at sekularismen fungerer pasifiserende og samlende på den sivile offentligheten, og dermed betraktes som en universell forutsetning for en sunn pluralisme. Denne sekularismen får også resonans i Taylors beskrivelse av den eksklusive humanismen, der menneskelig lykke er mål i seg selv, og der den enkeltes streben etter dette målet må sammenfalle med ønsket om at også andre når sine mål. Dette krever at min higen etter fullkommenhet, ikke går på bekostning av andres. Dette kan genaologisk knyttes til Rousseaus fordring om at et harmonisk samfunn muliggjøres når menneskers tilbøyelighet til selvkjærlighet fusjonerer med barmhjertigheten overfor andre. Dette skjer, i følge Rousseau gjennom fornuften, og er et premiss for solidaritet. Denne filosofien får resonans i Blandhols sekularisme som henviser religion til private sfærer, så den ikke skal komme i veien for andres *human flourishing*.

10.3.10 Laïstisk logikk

Blandhol artikulere i det første sitatet, referert over, at *vestlige samfunn, der både Norge og USA må regnes som medlemmer, bygger på den grunnsetning at det er et skille mellom religion og politikk (...)*. Denne påstanden er en sannhet med modifikasjoner, da det finnes flere eksempler på at det nettopp *ikke* er et avklart skille mellom stat og religion i Norge. 'Blasfemiparagrafen', og formålsparagrafen for RLE-undervisningen, er eksempler på dette. Roald argumenterer for at den nye formålsparagrafen av 2008 er sekulær, men det er grunn til å bestride dette så lenge *[o]ppplæringa skal byggje på grunnleggjande verdiar i kristen og humanistisk arv og tradisjon (...)*.³⁷¹

Så hvilken grunnsetning er det Blandhol refererer til? Og hva er egentlig en grunnsetning? Muligens er dette et forsøk på diskursiv lukning; ved å vise til at dette er en samfunnsbærende

³⁷¹ Formålsparagrafen er gjengitt på www.lovdata.no. Url: <http://www.lovdata.no/all/tl-19980717-061-001.html#1-1> (lest 30.04.2011).

idé, er det også mye som tilsier at det vil være nærmest anarkistisk å bryte den. Dette gir assosiasjoner til naturrettsfilosofien på 1700-tallet som argumenterte for at frihet, likhet, og rettigheter var egenskaper som lå naturlig i oss, som del av den naturlige orden, en orden det bokstavlig talt er unaturlig å trosse. Med denne typen artikuleringer settes tegn sammen på en måte slik at diskursen får en logikk det er vanskelig å bestride. Ved å trekke på opplysningsfilosofiske idealer som *mangfold, demokrati, menneskerettigheter* og *vitenskap*, og knytte disse til *grunnleggende verdier som det norske samfunnet er bygget på*, uttrykker Blandhol den liberalistiske myte, jamfør Asad. Blandhol impliserer at det i *det flerkulturelle Norge* er en utfordring å få *religioner* til å inkorporere disse verdiene. Følger vi resonnementet til Taylor vil ikke det være noe problem fordi disse tegnene allerede figurerer som momenter i den eksklusive humanismen, som angivelig har hegemoni i Vesten, og dermed også i Norge, noe også Roald hentyder.

Blandhol skisserer en dikotomi mellom norske *grunnleggende verdier* og verdiene i *det flerkulturelle Norge*. Han virker tilfreds med den rådende orden, som i følge han er tuftet på et skille mellom *religion og politikk*, og han argumenterer for at religion hører hjemme utelukkende i den private sfære. På dette grunnlaget representerer han laisistisk sekularisme, hvis mål er en selvforsynt offentlighet hva gjelder moral og kunnskap. Religiøse elementer i offentligheten må i henhold til denne politikken kontrolleres og begrenses, så den sekulære ordenen ikke trues. Dette innebærer en disiplinering av folket, slik at medborgerskapet samsvarer med statens kunnskapssystemer. Blandhols kompromissløse formaning om religionens plass i den private sfære, er i henhold til Modood et uttrykk for ideologisk sekularisme.

10.3.11 Forsøker å lukke diskursen

Rana argumenterer for at religiøse aktører i norsk offentlighet møtes av *[a]ntidemokratiske hersketeknikker (...)*, og at *den økende sekulære ensrettingen i Norge kjennetegnes av at kjepphestene toleranse, ytringsfrihet og relativisme velvillig ris i spørsmål knyttet til moral og familie, mens de settes på stallen i møte med mennesker som tidvis baserer personlige og politiske valg på sin gudstro.*³⁷² På denne måten imøtekommer han Taylors påstand om at gudstro har blitt vanskeligere i *sekularitet 3*, enn tidligere. Årsaken kan være, som Taylor også foreslår, at toneangivende aktører i medier, akademia, og kulturlivet bekjenner seg til en sekularisme som utelukkende situerer mening i et immanent rammeverk, og forsøker å lukke

³⁷² Rana 2008a.

dette (CWS). Det vil si en ideologisk sekularisme som ikke har noe særlig til overs for religiøse argumenter, hverken i den sivile, politiske, eller statlige offentligheten. Med Perssons beskrivelse av sekularismen som et politisk verktøy overfor religiøs motivert vold og undertrykkelse, kan dette være med på å forklare *degraderingen av troende mennesker*, som Rana viste til.³⁷³

Som Taylor påpeker i *A Secular Age*, er menneskerettigheter blitt universelle verdier etter andre verdenskrig. Det vil si at de tas til inntekt for begge sider i religionsdebatten, noe som også er tilfellet i forhold til denne debatten. Som nevnt over, mener Rana at *sekulær ensretting*, og statskirkeordningen, undergraver artikkel 18, i FNs menneskerettserklæring av 1948. Selv anklages han av informasjonsleder i Human Rights Service, Hege Storhaug, for å underkjenne menneskerettigheter. Denne anklagen rettes ikke mot Ranas argumenter i denne debatten, men i forhold til tidligere medieoppslag, der han i følge Storhaug ikke har evnet å ta avstand fra dødsstraff for homofili i muslimske land. Hun impliserer også at det er noe uforenlig mellom islam og menneskerettigheter:

*Det er ikke underlig at Rana sliter med FNs menneskerettigheter. Islams problemer med menneskerettigheter kommer tydelig frem i Kairo-erklæringen (1990) til Organisation of Islamic Conference, der majoriteten av verdens muslimske stater la hele FNs menneskerettighetserklæring under sharia, og definerte muslimer som "den beste nasjonen".*³⁷⁴

Hun beskriver Aftenpostens trykking av Ranas kronikk som *et makabert svik*, og som et vitnesbyrd om en *samfunnsutvikling i full strid med Norges århundrelange kamp for frihet, en frihet flere og flere meningsdannende stemmer synes å ta for gitt*.³⁷⁵ På bakgrunn av denne argumentasjonen vil jeg hevde at Storhaug representerer en ideologisk sekularisme, som vil religion, særlig islamsk praksis, i all offentlighet til livs. Denne representasjonen av sekularisme er av det universelle slaget, fordi den skal ivareta *Norges århundrelange kamp for frihet*. Storhaug presiserer ikke hva slags frihet det her siktes til, noe som kan vitne om Taylors bemerkning om at menneskerettslige verdier har blitt tomme ord; de trekkes fram uten å defineres, og framstilles som *common sense*, slik at det virker unaturlig å ikke

³⁷³ Rana 2008a.

³⁷⁴ Storhaug, Hege (2008) 'Hvilket makabert svik!', *Aftenposten*, 25.02.2008. Url: <http://www.aftenposten.no/meninger/debatt/article2277486.ece> (lest 10.01.2011)

³⁷⁵ Storhaug 2008.

vedkjenne seg dem. Dette er en måte å utøve diskursiv makt på, og som Storhaug anvender som en *utelukkelsesprosedyre*, og dermed forsøker hun å ekskludere Rana fra diskursen.

Med utgangspunkt i Storhaugs argumentasjon kunne vi muligens kalle henne ideologisk sekularist, men på en annen side blir dette feil, fordi hun ikke adresserer religion *per se*, men utelukkende islam. I andre sammenhenger er det mye som tyder på at Storhaug rangerer islam lavere enn kristendom, og hun har blant annet argumentert for at islam truer den kristne kulturarven.³⁷⁶ Hun passer dermed heller inn i judeokristen sekularismediskurs.

Selv erklærer Storhaug seg som ikke-troende, og det er dermed interessant at hun stadig trekker fram den kristne kulturarven som identitetsmarkør, både for seg selv, og for nordmenn generelt. Når Storhaug, som ateist eller agnostiker, vil kjempe for en kristen kulturarv, er det grunn til å tro at dette er en fane hun reiser, ikke for den kristne tradisjonen i seg selv, men for å markere en avstand til islam.

Dermed er det kanskje mer passende å kalle henne ideologisk kulturalist, og representant for islamfiendtlige diskurser. Eventuelt sikter Storhaug simpelthen til at sivilisasjonen oppstod i en kristenhegemonisk kontekst, og av den grunn er del av arven fra denne kulturen. Et siste alternativ er at hun identifiserer kristendommen som den av religionene som liknet mest på Kants rasjonaliserte religionsideal, og best i stand til å imøtekomme 1700-tallets sivilisasjonskrav. Likevel vil jeg behandle disse og liknende resonnementer i debatten som sekularistiske, da de faktisk argumenterer mot religiøse uttrykk i norsk offentlighet.³⁷⁷

Frimurer og adjunkt Arild Audins innlegg i debatten er av samme kategori;

*For noen av oss er kampen mot nynazismen den samme som kampen mot fundamentalistisk islam; de er begge fascistiske ideologier som vil bestemme hvordan mennesker skal tenke og leve. Etter 500 års kamp ble resultatet av den kristne sivilisasjonen "The Declaration of Human Rights", ja faktisk "verdens grunnlov" gjennom FN-pakten.*³⁷⁸

³⁷⁶ Se blant annet Storhaug, Hege (2010) 'I Høybråtismens ånd', på www.verdidebatt.no, Url: <http://www.verdidebatt.no/debatt/cat1/subcat6/thread48326/> (Lest 15.04.2011)

³⁷⁷ Det blir ikke anledning til å ta islamofobidiskusjonen her, men det bør nevnes at det er flere bidrag i Rana-debatten som problematiserer islam, og ikke religion generelt, og ofte på generaliserende måter, som gjør at en kan fornomme islamfiendtlige holdninger bak disse argumentene.

³⁷⁸ Audin, Arild (2008) 'Reis hjem', *Aftenposten*, 28.02.2008. Url: <http://www.aftenposten.no/meninger/debatt/article2283603.ece> (lest 31.01.2011)

Audin knytter i dette argumentet menneskerettigheter til den kristne sivilisasjon, noe Taylor også har gjort gjennom å vise til humanismens kontinuitet med en kristen fortid, og som dermed artikulere judeokristen sekularisme eksplisitt.

Storhaug og Audin representerer med sine argumenter ideologisk sekularisme, som trekker på europeiske diskurser knyttet til frigjøringskamp. Selv om ingen av dem eksplisitt uttrykker hva denne frigjøringskampen har bestått av, kan det tenkes at de sikter til opplysningsfilosofi og humanismens brudd med religion, som på 1700-tallet la grunnlaget for en sekulær offentlig sfære, jamfør Taylors forståelse av Habermas. Den moralske orden skulle reflektere rasjonalisme, på samme måte som staten. Med fornuften i førersetet for politikk og samfunn, blir de sosiale forestillingene våre knyttet til et immanent rammeverk, og på denne måten utvikles eksklusiv humanisme. Denne utviklingen begynner, i følge Taylor, allerede med reformasjonen som individualiserte troen, videreutvikles med en antroposentrisk vending med deismen, før den kartesiske antropologien og opplysningsfilosofien legger grunnlaget for immanente livssyn, som er selvforsynte med tanke på epistemologiske, ontologiske, og moralske meningssystemer. Dersom denne analysen holder vann, er det også noe riktig med Audins påstand om at FNs menneskerettserklæring av 1948 kommer som resultat av en 500 år gammel prosess.³⁷⁹

10.3.12 Nyanser av judeokristen sekularisme

En annen debattant som trekker på liknende referanser til kristen kulturarv, er religionshistoriker Hanne Nabinthu Herland, men i stedet for å hevde den kristenhumanistiske suvereniteten over islam, understreker hun heller toleransen denne angivelig fører med seg:

Det var nettopp kristendommen som introduserte det humane menneskesynet og likhetstanken (...), og lanserte tanken om at hvert menneske uansett klasse, kjønn og rasetilhørighet har en helt spesifikk verdi.³⁸⁰ Det viktige er ikke å fjerne et minoritetsuttrykk som Rana, men å respektere at han har nøyaktig den samme rett til å fremme religionsfrihet som Storhaug har til å fremme de homofiles kamp. Eller må absolutt alle mene nøyaktig det samme om alt her i landet?³⁸¹

³⁷⁹ I henhold til dette resonnementet kan man spørre seg om det er rettferdig å f.eks. kategorisere dagens humanisme som kristen, kun fordi den har et ideologisk opphav i et kristenhegemonisk samfunn.

³⁸⁰ Herland, Hanne Nabinthu (2008b) 'Meningsstyranni på norsk', *Aftenposten*, 29.03.2011. Url: <http://www.aftenposten.no/meninger/debatt/article2334759.ece> (lest 21.01.2011)

³⁸¹ Nabinthu Herland, Hanne (2008) 'Debatten er ensidig', *Aftenposten*, 27.02.2008. Url: <http://www.aftenposten.no/meninger/debatt/article2282093.ece> (lest 12.01.2011)

Herland tilegner seg på denne måten et universelt og moderat sekularismeperspektiv, og stiller seg skeptisk til en diskursiv lukning (CWS), som vi kan identifisere den ideologiske, harde- og partikulære sekularismen med. På sin særegne måte knytter Herland den moderate sekularismen til en kristen kulturarv, mens hun karakteriserer den ideologiske og harde sekularismen, som en antidemokratisk avart, med forbindelseslinjer til *Sovjetsamveldets (...) meningsdiktatur*.³⁸²

Herland trekker dermed også på en judeokristen sekularismediskurs, men i motsetning til Storhaugs, er denne moderat. I Herlands artikulasjoner er det et *humanistisk menneskesyn* og *likeverd* som utgjør de avgjørende tegnene, og hun gjør et poeng av at disse verdiene ble *introdusert av kristendommen*, og at frukten vi kan høste fra den kristne kulturarv er toleranse overfor andre, også de som måtte mene noe annet enn oss selv. På denne måten argumenterer Herland, som Taylor, for at det immanente rammeverket skal forbli åpent. Storhaug, på sin side, forsøker å lukke dette. Poenget med å stille Storhaug og Herland opp mot hverandre på denne måten, er å vise hvordan de representerer to ulike representasjoner av judeokristen sekularisme.

10.3.13 Menneskerettigheter over religion

Det eksisterer imidlertid ingen enighet i debatten om at demokrati og menneskerettigheter er bestanddeler av den kristne kulturarven.

Distinksjonen mellom ideologisk og moderat sekularisme, er ikke alltid like lett å skille, noe denne påstanden fra samfunnsdebattant Gunn Hild Lem, kan beskrive:

*Et samfunn må ta hensyn til grupper og enkeltmennesker med forskjellig tro og overbevisning. Foreløpig er menneskerettighetene vårt beste verktøy, selv om de ikke er fullkomne. Dessverre er ingen store religioner dannet med samme formål.*³⁸³

Lems første setning argumenterer for en moderat og universell sekularisme, der ingen *grupper* eller *enkeltpersoner* skal forskjellsbehandles på bakgrunn av *tro* eller *overbevisning*. I den neste setningen hevder hun at *menneskerettighetene* er vårt beste verktøy

³⁸² Herland 2008.

³⁸³ Lem, Gunn Hild (2008) 'Guds plass i Norge', *Aftenposten*, 28.02.2008. Url: <http://www.aftenposten.no/meninger/debatt/article2283597.ece> (lest 13.01.2011)

for å ivareta *grupper* og *enkeltmenneskers* integritet. Så langt er hun innenfor et moderat sekularismeperspektiv.

Den ideologiske sekularismen manifesterer seg, slik jeg tolker det, når en sekulær verdensanskuelse rangeres over andre livssyn og søker hegemoni, noe jeg mener den siste setningen i sitatet over er eksempel på.

Hva Lem legger i begrepet *store religioner*, vites ikke, men det er skjellelig grunn til å anta at hun inkluderer kristendommen i denne betegnelsen. Hun stiller seg dermed i en åpen motsetning til Herland, og andre, som argumenterer for menneskerettigheters opphav i en kristen sivilisasjon, og at disse dermed er del av en kristen kulturarv. I stedet hever Lem menneskerettigheter over disse tradisjonene, og hun impliserer at de *store religionene* er uforenlige med disse, og at menneskerettigheter dermed blir verktøy for å holde religioner i tøyler. På denne måten nærmer hun seg ideologisk sekularisme, hvis mål er å disiplinere folk, snarere enn å forholde seg nøytral i den sivile offentligheten, slik den moderate og universelle sekularismen fordrer. Gjennom å relatere *menneskerettighetene* som *beste verktøy* for ivaretagelse av pluralitet, i motsetning til *de store religioner*, representerer Lem ideologisk laïsisme.

10.3.14 Intolerant toleranse

Politisk redaktør i Aftenposten Harald Stanghelle advarer mot at den ideologiske sekularismens disiplinerende faktor står i fare for å opptre intolerant overfor annerledestenkende:

*Vi lever med et vidåpent liberalt tidsvindu. Da må vi ikke vise forakt for dem som nekter å godta den rådende tilstand.*³⁸⁴

*Vi er oss det ikke alltid like bevisst, men lever like fullt i en tid og i et land med et sekulært og liberalt hegemoni. (...) Snarere betyr det frihet fra all verdens insisterende og fordømmende pekefinger med hang til å diktere andre menneskers liv og væremåte. Og det betyr liberalitet i samfunnsformer og livsorganisering. Men det kan også bety forakt for dem som nekter å godta de rådende samfunnsstrømningene.*³⁸⁵

³⁸⁴ Stanghelle, Harald (2008) "Det gudløses triumf", *Aftenposten*, 01.03.2008. Url: <http://www.aftenposten.no/meninger/debatt/article2287010.ece> (lest 13.01.2011)

³⁸⁵ Stanghelle 2008.

Stanghelle viser til tidligere samfunnsdebatter der han mener folkeopinionen har utvist en *intolerant toleranse*, som han også mener Rana blir utsatt for i denne debatten. Taylor adresserer det samme problemet, knyttet til sekulær-humanistisk filantropisk kamp for rettferdighet, som han hevder at ofte står i fare for å neglisjere en annen humanistisk verdi, nemlig menneskekjærlighet. Poenget til Taylor, som også Stanghelle impliserer, er at den eksklusive humanismens kjerneverdier, som frihet og likhet, settes på spill i kampen for disse, ved at man kjemper mot andres rett til å stå fritt til å tro og mene det de vil, som autonome individer, og dermed begrenser deres frihet. Den frigjøringskampen som har muliggjort det Stanghelle beskriver som *et vidåpent liberalt tidsvindu*, ble grunnlagt av at våre europeiske forfedre utfordret det bestående, noe som har blitt en folkerett med ideen om det suverene folket. Denne holdningen fordrer også andres rett til å utfordre et hvert samfunn, og følgelig også de meningssystemene som konstituerer disse.

10.3.15 Gjensidige beskyldninger om intoleranse

Rana og Herland mener det sekulære hegemoniet utviser intoleranse overfor konservative religiøse aktører. Per Nortvedt, professor i medisinsk etikk ved Universitetet i Oslo argumenterer for det motsatte:

*Det som imidlertid Usman Rana kaller intoleranse er det stikk motsatte. Det er nettopp toleranse for individers egne valg i forhold til hvordan de vil leve sine liv i pakt med sin tro, sine verdier og sin eventuelle legning.*³⁸⁶

Intoleranse overfor religiøse autoriteter vitner, i følge Nortvedt, om toleranse overfor enkeltindividet. Følgelig skal den sekulære staten sørge for en sivil offentlighet som ivaretar individets frihet og rettigheter. Dette inkluderer også dem hvis tro skiller seg fra majoritetens. I forhold til homofilidiskusjonen hevder Nortvedt at:

*Intoleransen består i å ikke forsvare homofiles rett til kirkelig embete eller å bekjempe deres rett til å inngå ekteskap. Intoleranse er å nekte individer slike valg med den begrunnelse at religiøse leveregler som bare anerkjennes av de troende selv sier det skal være slik.*³⁸⁷

³⁸⁶ Nortvedt, Per (2008) 'Religiøse dogmer er ikke objektive', *Aftenposten*, 27.02.2008. Url: <http://www.aftenposten.no/meninger/debatt/article2281158.ece> (lest 11.01.2011).

³⁸⁷ Nortvedt 2008.

Med dette resonnementet skiller Nortvedt seg fra Rana, Egeland, og Brun-Pedersen som argumenterer for at staten ikke skal legge seg borti tros- og livssynssamfunnenes interne holdninger. Han uttrykker dermed en sekularisme som aktivt vil begrense religionens sosiale og politiske makt. Samfunnet må, i følge Nortvedt, tuftes på en universell moral:

Hva som er objektivt riktig kan ikke fastsettes av teologien. Bare en etisk tenkning som har meningsfrihet og respekt for individets egenverdi som utgangspunkt og som kan gi gode argumenter for dette, kan gjøre anspråk på å ha universell gyldighet. Religiøse dogmer er ikke objektive for andre enn de troende selv.³⁸⁸

Og dermed klinger Kants universelle moralfilosofi i resonnementet til Nortvedt. Nortvedt trekker på denne måten på en laïstisk sekularismediskurs, der sekularismen figurerer som et universelt politisk verktøy som med basis i en universell moral skal irrettesette religiøse holdninger som strider med denne moralske ordenen. Nortvedts laïsisme er ideologisk, da den ikke vil inngå kompromisser i møte med religiøse uttrykk i offentligheten.

10.3.16 Rasjonalistisk ideologisk sekularisme

En annen sekularistisk strategi er henvisninger til rasjonalisme, som samfunnsdebattant Svein Ringstad demonstrerer her:

Når noen kommer trekkende med en morallære med overjordisk opphav, tar de fra seg selv og andre rett og plikt til å eie eget liv og ta egne valg. Vi greier oss best uten hjelp av Ranas eller andres gud. Rana nevner "islamsk vitenskap". Det er dessverre like absurd som "teologi", siden man når det gjelder samtlige religioner, er helt uten fakta.³⁸⁹

Demokrati kan vi først få når folk tar inn over seg at vi ikke er Guds skaperverk, men bare et relativt avansert dyr som er i ferd med å ødelegge for både oss selv og alle andre. En løsning på våre utfordringer må bygge på fakta og ikke fiksjon.³⁹⁰

I forhold til sitatene over, befinner Ringstad seg innenfor den eksklusive humanismens rasjonalisme, slik Taylor beskriver den. Denne dreier seg om troen på at instrumentell fornuft er en iboende egenskap hos mennesket. Rasjonalismen gir oss i henhold til denne

³⁸⁸ Nortvedt 2008.

³⁸⁹ Ringstad, Svein (2008) 'Jeg hadde rett!', *Aftenposten*, 15.03.2008. Url: <http://www.aftenposten.no/meninger/debatt/article2314843.ece> (lest 21.01.2011)

³⁹⁰ Ringstad 2008.

definisjonen, muligheten til å forstå oss selv, samfunnet, og universet gjennom fornuften, noe Ringstad bekrefter når han sier at *[v]i greier oss best uten hjelp av (...) gud*. Dette henspiller på det moderne selvets evne til å distansere seg fra omgivelsene (autoriteter etc.), slik at det på grunnlag av instrumentell fornuft, kan gjøre moralske vurderinger, noe Kants kategoriske imperativ er et eksempel på. Den samme rasjonalismen legges til grunn for moralen ved å situere mennesket i sentrum for samfunnets orden, og utvikles blant annet av naturretsfilosofien (Grotius og Locke), og ideen om at den moralske orden er tuftet på iboende plikter og rettigheter, beskrevet av Ringstad som at vi har *[r]ett og plikt til å eie eget liv og ta egen valg*. Dette fordrer et likhetsideal om at alle besitter de samme plikter og rettigheter, en rasjonalistisk idé som videreføres av Rousseau som kobler likhetsidealet med frihetsidealer, og setter disse verdiene i relasjon til våre primære instinkter. Tanken her er at det rasjonelle mennesket forstår at det selv er nødt til å sørge for den moralske orden gjennom å harmonere egne interesser med andres, ved hjelp av instrumentell fornuft. På denne måten dannes grunnlag for et velfungerende samfunn. Jacobsen og Pellegrini argumenterer for at sekularismens universalitet befinner seg i dens fundament i en universell fornuft. En fornuft som, i følge Beckford, legges til grunn for det positive pluralismeperspektivet, som hevder rasjonalismen legger forholdene til rette for harmoni og toleranse. Taylor argumenterer, på sin side, for at det er en substraksjonsteoretisk myte at rasjonalismen erstatter religion, og at det ikke er noen motsetning mellom instrumentell fornuft og religion.

10.3.17 Rasjonalisme og moderat sekularisme

Taylors poeng får støtte fra flere i denne debatten, blant dem rådgivere i Mellomkirkelig råd for DNK, Gard Lindseth og Sven Thore Kloster, som argumenterer for

*[a]t i offentlige ordskifter må alle argumenter åpent kunne prøves ut fra rasjonelle og allmenne diskursregler der det er kraften i argumentet, og ikke dets utspring, som utgjør dets gyldighet.*³⁹¹

Referansen til Habermas er åpenbar, og poenget til Kloster og Lindseth er at den offentlige debatten må preges av rasjonelle argumenter, uansett hvem som framsetter dem. Kraften bak argumentene kan ikke situeres i noe utenfor oss selv, men nettopp være tuftet på vår egen

³⁹¹ Kloster, Sven Thore og Gard Lindseth (2008) 'Er tro marginalisert?', *Aftenposten*, 28.03.2008. Url: <http://www.aftenposten.no/meninger/debatt/article2332310.ece> (lest 21.01.2011)

evne til å resonnerer og begrunne våre standpunkter. Dette resonnementet støttes av lege Ingvild Heier, som også bidrar med en klar referanse til Habermas:

Mine sekulære følelser er like mye verdt som Ranas religiøse, og dette er det anerkjennelse for i vårt samfunn, i motsetning til i de fleste muslimske land. Det er argumentets kraft som skal gjelde i det offentlige ordskiftet og ikke visse debattanters krav på særbehandling fordi deres motiver er "hellige".³⁹²

Heier, Kloster og Lindseth speiler med sine argumentasjonskrav Taylors tese om *sekularitet* 3, nemlig at det ikke gir mening i vår sekulære tidsalder å referere til elementer hinsides sekularitetens tid og rom, fordi den hegemoniske eksklusive humanismens situering av mening i et immanent rammeverk har umuliggjort visse måter å forholde seg til verden på. Dersom vi trekker inn Foucault i dette resonnementet, understøtter den sekulære staten dette hegemoniet, fordi den gjennom sine praksiser etablerer et sannhetsregime, der kun sekulære argumenter kan gjøre krav på sannhet.

10.3.18 Spørsmål om argumentasjonsform

Når det gjelder hvilken form for argumentasjon som aksepteres i den offentlige debatten, befinner vi oss ved diskusjonens kjerne, og er problemstillingen Rana reiser innledningsvis i sin vinnerkronikk, nemlig at religiøse aktører devalueres i det offentlige ordskifte. Informasjonsleder i Norsk Luthersk Misjonssamband Espen Ottosen argumenterer for det samme, og mener religiøse argumenter i den offentlige debatten møtes av *hets* framfor *argumentasjon*:

Jeg venter ikke at Anne Gros-vold, Aftenposten eller SV støtter mitt syn på kjønnsnøytral ekteskapslov. Men jeg forventer å bli møtt med argumenter, ikke hets. Og jeg synes hverken lensmenn, leger, aviskommentatorer eller forfattere skal skremmes til taushet - hverken i homofili-spørsmålet eller i andre spørsmål der det finnes religiøse begrunnelser.³⁹³

På denne måten bekrefter Ottosen Ranas diagnose, nemlig at religiøse argumenter avfeies i norsk offentlighet. Disse holdningene manifesterer seg også i denne debatten, noe Ringstads

³⁹² Heier, Ingvild (2008) 'Skal religiøse følelser fredes nå?', *Aftenposten*, 06.03.2008. Url: <http://www.aftenposten.no/meninger/debatt/article2297855.ece> (lest 18.01.2011)

³⁹³ Ottosen 2008.

rasjonalisme kan være et eksempel på. Sett fra Ottosens perspektiv, forsøker Ringstad å lukke diskursen gjennom utelukkelsesprosedyrer, som stenger religiøse aktører ute fra diskusjoner om moralske spørsmål. Rasjonalistene neglisjerer religiøse aktører fordi holdningene deres er av *overjordisk opphav*. Det er, i følge Ottosen, *et demokratisk problem at de som forsvarer klassisk kristen etikk blir stemplet som forstokkede, uopplyste og intolerante*.³⁹⁴ Blant annet hevder han at det er hans rett å betrakte homofili som synd, som del av hans kristne tro.

Problemet i denne sammenhengen er at Ottosen krever respekt for å mene at homofili er en synd som må bekjennes, og at han hilser motargumenter velkommen, samtidig som han ikke framsetter andre argumenter for sitt standpunkt, annet enn at det er kristent.

Motsetningen mellom denne formen for argumentasjon og den habermasianske, som Kloster og Lindseth foretrekker, synes for meg åpenbar, med hensyn til Habermas' diskursprinsipp og oversettelseskrav. Hovedpoenget i forhold til sekularismespørsmålet, er at Ottosen enes med Rana i forhold til påstanden om sekulær ensretting. De mener norsk offentlighet gjennomsyres av en ideologisk sekularisme. Gjennom å definere hvilken form for argumentasjon som er gyldig, kan vi identifisere en ideologisk sekularismediskurs, som forsøker å ekskludere religiøs argumentasjon fra offentligheten. Kloster og Lindseth anerkjenner den problemstillingen Rana og Ottosen reiser og understreker at *den sekulære absolutismen er imidlertid like intolerant og ekskluderende som den religiøse*.³⁹⁵ Men de er ikke enig i at Norge er preget av *sekulær absolutisme*, og impliserer at det eksisterer en tilfredsstillende tros- og livssynsfrihet i Norge. Samtidig understreker de at det forekommer religionskritikk, noe de også verdsetter, og som de oppfordrer religiøse aktører å imøtekomme med velbegrunnede argumenter. De enes i denne sammenhengen med Professor emeritus, Asbjørn Aarnes:

*Vestlige demokratiske stater bærer på en ukrenkelig arv fra opplysningstiden: At enhver trosutøvelse, enhver kultus, må etisk overprøves. Heksebrenning og steining består ikke denne prøven og må derfor avvises som straffemåter. Det går her et skille mellom humanister, som godkjenner den etiske prøven, og fundamentalister, som krever full rett til enhver form for religionsutøvelse.*³⁹⁶

³⁹⁴ Ottosen, Espen (2008) 'Da Rana fikk rett', *Aftenposten*, 11.03.2008. Url: <http://www.aftenposten.no/meninger/spaltister/ottosen/article2306470.ece> (lest 20.01.2011)

³⁹⁵ Kloster og Lindseth 2008.

³⁹⁶ Aarnes, Asbjørn (2008) 'Dristigst og farligst', *Aftenposten*, 28.02.2008. Url: <http://www.aftenposten.no/meninger/debatt/article2283598.ece> (lest 13.01.2011)

På denne måten sidestiller Kloster, Lindseth, og Aarnes religiøse og sekulære offentlige uttrykk, som må være gjenstand for lik etisk vurdering. I Habermas' forstand vil den etiske overprøvingen implisere at religiøse aktører må kunne argumentere i henhold til diskursprinsippet; med en argumentasjon som kan aksepteres av alle innenfor diskursen. Dersom Ottosen og Rana klager sin nød over at de ikke får argumentere religiøst i norsk offentlig diskurs, er det åpenbart at de er på kollisjonskurs med Kloster, Lindseth, som legger Habermas diskursetikk til grunn for sin moderate sekularisme. Dette poenget understrekes også av talsperson for *Åpne Høyre* Jon Ole Whist:

*Det er viktig at både Rana og Herland slipper til i samfunnsdebatten, og den retten skal forsvares. Men Ranas holdninger fortjener ikke respekt. De fortjener å bli nedkjempet med ord!*³⁹⁷

Poenget til Whist er at ingen skal forties i *samfunnsdebatten*, men møtes med argumentasjon, noe som fordrer en *offentlig fornuft* der det er *kraften i de bedre argumenter* som skal avgjøre debatten. I henhold til Taylors idéhistorie kan Whists argumentasjon for en åpen og demokratisk samfunnsdebatt, knyttes til Rousseaus teorier om det suverene folkets *general will*, nemlig at folkeopinionen skal arte seg på en gjennomsigtig måte, slik at den er lydhør til det mangfoldet av individuelle frie viljer som samfunnet består av. Rousseaus filosofi fordrer toleranse, da den impliserer ledsagelse av et likhetsideal; alle skal ha de samme rettighetene og andres frie vilje skal respekteres. Denne toleransen og forståelsen av at den statlige offentlighetens politikk skal tuftes på *general will*, er i dag verdier vi tar for gitt.

10.3.19 Religionskritikk

Hva gjelder Aarnes henvender han seg til et bredt spekter av religiøse uttrykk, i og med at han adresserer *enhver trosutøvelse*, i denne sammenhengen. Han knytter retten til å etisk overprøve trosutøvelse som en *ukrenkelig arv fra opplysningstiden*, og det kan derfor være hensiktsmessig å hente opp igjen 1700-tallets religionskritikk for å nyansere hva Aarnes her sikter til. De tre religiøse uttrykkene som særlig ble kritisert, var overtro, fanatisme og religiøs entusiasme. I forhold til 'Ranadebatten', kan vi si at Ringstads rasjonalistiske underminering av religiøs moral er relatert til kategorien overtro. Storhaug, på sin side, angriper Rana med

³⁹⁷ Whist, Jon Ole (2008) 'Må nedkjempes med ord', *Aftenposten*, 29.02.2008. Url: <http://www.aftenposten.no/meninger/debatt/article2285376.ece> (lest 13.01.2011)

beskyldninger om religiøs fanatisme, det vil si anklager om at han forholder seg til dogmer som strider med de normene samfunnet vårt er tuftet på. Kritikken av religiøs entusiasme dreier seg om skepsis overfor mennesker som hører og følger guds ord direkte, uten å forholde seg til andre autoriteter, et fenomen som ikke er representert i denne debatten, men om den hadde vært det ville den med all sannsynlighet møtt kraftig motstand.³⁹⁸ Poenget mitt med disse eksemplene er å vise at prinsippene for religionskritikken ikke har endret seg radikalt siden 1700-tallet, og det særlig er den religiøse fanatismen som dagens religionsdebatter spinner rundt.

10.4 Oppsummering analyse

10.4.1 Diskursive artikuleringer i Rana-debatten

Når jeg kan knytte Rana til en moderat sekularismediskurs kan det vitne om den eksklusive humanismens hegemoni i Norge, og at Rana, som muslim født og oppvokst i Norge, er farget av *sekularitet 3*, slik Taylor beskriver den. Som Roald påpeker i sitt essay, er det noen sekularistiske trekk som er hegemoniske i Norge, og som derfor er del av den norske diskursen. Det vil si at det er momenter i de meningssystemene vi forstår verden i lys av som er sekulære. Taylors beskrivelse av den eksklusive humanismens utvikling er en anvendelig metode for å forstå hvilke tegn som framstår som momenter i det diskursive feltet, det vil si tegn som tas for gitt som *common sense*. Den moderne moralske orden som tok form på 1600- og 1700-tallet er særlig relevante. Naturretsfilosofiens rasjonelle politiske plattform, den kartesiske antropologien, den kantianske moralfilosofien, og Rousseaus politiske filosofi framstår som normgrunnlaget for den sekulære tidsalder. Blant momentene fra disse tradisjonene kan vi trekke fram den frie vilje (Ny-stoisismen, Descartes, Rousseau), likeverd, rettferdighet, og nestekjærlighet. Disse fire momentene er doxa i vår kultur, som vil si at de er tegn som er med på å konstruere våre meningssystemer, som ikke trenger å artikuleres, fordi de tas for gitt. Ingen vil bestride deres verdi. På en annen side er det ikke enighet om hvilke elementer en kan sette disse momentene sammen med. For eksempel kan den moderate sekularismen argumentere for at disse momentene best går sammen med en sivil og politisk offentlighet totalt blottet for argumentsrestriksjoner, slik at det blir akseptabelt med religiøse uttrykk både i den sivile og politiske offentligheten. Motsatt kan den ideologiske

³⁹⁸ Taylor 2007: 274-275.

sekularismen argumentere for at disse momentene kun garanteres dersom alle religiøse uttrykk marginaliseres til den private sfære, og at religiøse aktørers deltakelse i det offentlige ordskifte stiller strenge krav til oversettelse.

Artikulert på denne måten står den moderate sekularismen i diskursiv kamp med ideologisk sekularisme. Dette representeres i denne debatten gjennom argumentene til Storhaug, som kan tolkes som artikulasjoner av en judeokristen sekularismediskurs, som setter den kristne kulturarven over andre religiøse kulturtradisjoner. Storhaug trekker på de samme tegnene som Rana, men setter dem i en annen relasjon til hverandre. Når Storhaug argumenterer for at de samme opplysningsverdiene Rana forfekter settes på spill av islam, er det fordi muslimer i følge Storhaug ikke respekterer menneskerettigheter på samme måte som kristne. Gjennom å trekke på den kristne kulturarvdiskursen forsøker hun å utelukke Ranas stemme i den diskursive kampen om å definere norsk sekularitet. Rana på sin side forsøker å utelukke Storhaug, som representant for ideologisk sekularisme, som i følge ham underminerer retten til religiøs tro og praksis. På denne måten forsøker de to diskursene å utelukke hverandre.

10.4.2 Sekularismens paradoks

Med Asads Foucault-inspirerte forståelse av sekularismen som et uttrykk for diskursiv makt, blir dens mål å begrense religiøse uttrykk i offentligheten, slik at disse ikke kan etablere seg i den gemene hops sosiale forestillinger. Ved å trekke på menneskerettigheter, spesielt tro- og ytringsfrihet, hevder sekularismen sin universalitet. Med et diskursteoretisk perspektiv er ikke sekularismen verdinøytral, noe den betrakter seg selv som. Den er på samme måte som religion, fundamentert i bestemte meningssystemer, som definerer overfor folket hvilke argumenter som er legitime, og hvilke som ikke er det. Dermed er den disiplinerende, jamfør Asad. Resultatet av dette er at den inkluderer bestemte diskurser, samtidig som den ekskluderer andre. Den ekskluderer de stemmene i offentligheten som bekjenner seg til andre universelle lover enn sine egne, omtaler disse som partikulære, og begrenser dermed alternative måter å forstå verden på. Dette er bakgrunnen for den *intolerante toleransen* Stanghelle viser til; sekularismen kjemper for en tros- og ytringsfrihet den selv neglisjerer overfor religiøse grupper. Rana argumenterer for dette når han skriver at:

Den økende sekulære ensrettingen i Norge kjennetegnes av at kjepphestene toleranse, ytringsfrihet og relativisme velvillig ris i spørsmål knyttet til moral og familie, mens de settes på stallen i møte med mennesker som tidvis baserer personlige og politiske valg på sin gudstro.³⁹⁹

10.4.3 Representasjoner av sekularisme i Rana-debatten?

Analysen viser diskursive representasjoner av moderat sekularisme, blant annet representert av Rana, Egeland, og Brun-Pedersen, som i likhet med Modood argumenterer for at en sekulær stat kan legge til rette for en liberal og åpen sivil offentlighet der tros- og livssynspluralismen ivaretas. I den motsatte enden av skalaen finner vi representasjoner av ideologisk sekularisme, som artikuleres blant annet i argumentene til Storhaug, Blandhol, og Ringstad, som mer kompromissløse uttrykk for å ekskludere religiøse praksiser fra offentligheten. Habermas' sekularisme, som jeg har sidestilt med *moderat sekularisme*, er også representert, blant annet av Heier, Kloster og Lindseth.

Judeokristen sekularisme representeres i denne debatten av Storhaug, Audin, og Herland. Disse trekker på kristen kulturarv i sin argumentasjon, men på to forskjellige måter. Storhaug og Audin fokuserer på den kristne tradisjonens overlegenhet overfor andre kulturer, nettopp fordi den har tilveiebrakt liberale sekulære verdier. Herland vektlegger det samme, men fokuserer heller på hva som er positivt med denne, uten å rangere den i forhold til andre kulturer. Derfor vil jeg karakterisere hennes judeokristne sekularisme som moderat, til forskjell fra Storhaugs og Audins mer ideologiske representasjon av judeokristen sekularisme.

Sekularisme som uttrykk for humanistisk motdiskurs i forhold til religion representeres av Lem, Nortvedt, Ringstad, Blandhol og Rasmussen. Blant disse uttrykkes det en kompromissløs holdning overfor religion i offentligheten, som kan betraktes som ideologisk laïsisme. En fellesnevner for disse er at menneskerettigheter identifiseres som universelle morallover, og andre referanser til evige sannheter underkjennes kategorisk.

10.4.4 En tilsørt enighet

Som denne kategoriseringen viser, er det hensiktsmessig å betrakte norsk offentlig religionsdebatt som en *diskursiv kamp* om sekularisme som *flytende betegner*. De ulike stemmene som konstituerer Rana-debatten, representerer i denne analysen ulike

³⁹⁹ Rana 2008a.

sekularismediskurser, som kjemper om hegemoni. Allikevel vil jeg si, at noe av det som overrasker meg mest etter å ha analysert debatten, er at det er en nokså bred enighet om religionens plass i norsk offentlighet. For det første er det *ingen* eksplisitte argumenter for en religionsfri sivil offentlighet, og *alle* enes om at staten bør være sekulær.

Denne enigheten kan forstås gjennom Taylors analyse av vår sekulære tidsalder, og hans teorier knyttet til *sekularitet 3*. De moderne sosiale- og kosmologiske forestillinger er, som følge av en hegemonisk eksklusiv humanisme, utelukkende fundamentert i et immanent rammeverk. Det betyr at både religiøse og sekulære forstår seg selv og omgivelsene i henhold til sekulær tid, gjennom et sekulært språk, og det er en kollektiv konsensus om maktstrukturene i samfunnet, som at det suverene folket legger premissene for den politiske makten og liknende.

Ved første øyekast virker ikke debattens ytterpunkter enige om noe som helst, tatt i betraktning de ulike beskyldningene om intoleranse og antidemokratiske holdninger som framsettes. Når de likevel virker nokså enige om religionens rolle i norsk offentlighet, kan det vitne om at det er andre ting de i utgangspunktet strides om, men som ikke artikuleres.

10.4.5 Uenigheter om argumentasjonsform

Uenigheten som manifesterer seg i debatten, spinner snarere rundt hvilke former for argumentasjon som aksepteres, hvor vi kan skille mellom den habermasianske versjonen, og den Ottosen og Rana forfekter, som krever respekt for religiøs argumentasjon i offentligheten. Ottosen argumenterer med Habermas når han krever å bli møtt med argumentasjon, og ikke hets, for sine religiøse standpunkter, men slik jeg leser Habermas *diskursprinsipp* er ikke Ottosens argumentasjon mot kjønnsnøytral ekteskapslov gangbar, når han begrunner denne med kristen lære om synd. Denne formen for kristen antropologi har, i følge Taylor, blitt erstattet med et mer positivt menneskesyn. Dette har etablert seg med utviklingen av en hegemonisk eksklusiv humanisme. Den antroposentriske vendingen er essensiell her, fordi den tilskriver menneskeheten en evne til sivilisasjon, som tidligere var foreskrevet gud, og forvaltet av toppen av samfunnshierarkiet. Denne utviklingen kan forstås som sekularisering: Den gradvise sekulariseringen av den statlige offentligheten, fra reformasjonen og fram til i dag, har endret synet på menneskets evner til sosial, politisk, og moralsk orden. Og jeg følger Taylors tese om *sekularitet 3*, nemlig at denne utviklingen har resultert i en universell

sekularisme i vår del av verden. Dette gir mening, fordi moralen vår utelukkende situeres i et immanent rammeverk. Innenfor dette er det uhørt å begrunne resonnementer med religiøse argumenter i dagens Norge. I så måte har Rana rett i at norsk offentlighet preges av *sekulær ensretting*. Dette betyr ikke at religiøse aktører ekskluderes *per se*, men det stilles krav til at deres argumentasjon samsvarer med de hegemoniske sosiale- og kosmologiske forestillingene. Disse svarer til det offentlige rommet som etablerte seg på 1700-tallet, der samfunnet forstås som kollektive handlinger i sekulær tid.

Rana-debatten har vist at sekularisme og sekularitet med fordel kan betraktes som flytende betegnelser i norsk offentligheten. Jeg har gjennom min analyse vist at det foreligger ulike representasjoner av sekularisme som kjemper om hegemoni. Dette har kommet mest eksplisitt til uttrykk i der motstridende parter i debatten har trukket på de samme tegnene i sine artikkelasjoner, men som gir utslag i vidt forskjellige forståelser. Disse motsetningene skyldes at debattantene trekker på forskjellige diskurser i sine definisjoner av norsk sekularitet.

11. Konklusjon

11.1 Hvilken rolle spiller sekularisme i norsk offentlighet?

Sekularisme relateres gjerne til spørsmål om religionens rolle i de offentlige sfærer. For å svare på hvilken rolle sekularismen spiller i norsk offentlighet vil jeg hente opp tråden fra del 2 i denne oppgaven, som utgjør sekularismens idéhistorie i mitt arbeid. Med teoretisk støtte i Taylor kan vi forstå sekularismens rolle i norsk offentlighet ved å knytte den opp til moderne sosiale og kosmologiske forestillinger. Disse preges av upersonlige lover, uten rom for guddommelige forklaringer (se punkt 4.2 og 4.3). De moderne sosiale forestillinger forstår samfunn og menneskeliv som kollektive handlinger i sekulær tid. Særegent for denne persepsjonen er at offentligheten blir arenaen der mellommenneskelig kommunikasjon foregår, og denne forstås utelukkende som en sekulær arena (se punkt 4.4). Her konstrueres folkeopinionen, og med ideen om folkesuverenitet er det denne statsmakten skal legitimere makten sin i. Dette er utelukkende sekulært fordi det sosiale og handlekraftige mennesket forstås som arkitekten bak samfunnet (se punkt 4.4). Religiøs legitimering av makt er dermed ikke et diskusjonstema i moderne demokratier.

Følger vi Taylor i hans tese om *sekularitet 3*, kan vi som Roald antyder i sitt essay, betrakte den eksklusive humanismen som hegemonisk og dermed anta at nordmenns sosiale og

kosmologiske forestillinger er situert i et immanent rammeverk. Det betyr at vi forstår oss selv, universet og mening utelukkende gjennom oss selv og den erfarbare verden rundt oss. I denne konteksten gir det ikke mening å forklare hverken epistemologiske, ontologiske eller moralske spørsmål med referanser til noe over eller utenfor oss selv. Dette utelukker ikke, som Taylor understreker, gudstro, men betyr at religiøsiteten også vil være orientert rundt livet i *saeculum*.

Dette kan vi forstå som en universell sekularisme, hvis rolle i norsk offentlighet er at den stiller krav om at den statlige og politiske offentligheten samsvarer med den rasjonaliteten som ligger til grunn for folkets sosiale- og kosmologiske forestillinger. Denne rasjonaliteten kan genealogisk knyttes til selvstendigjøring av mennesket (se punkt 4.2). Fra og med renessansehumanismen utfordret kristen moralfilosofi har det forhenværende kristenhegemoniske Europa vært gjenstand for en økende pluralisering som pågår fremdeles. Pluralismen har blitt mulig fordi mennesket har blitt satt i førersetet for moral. Religiøse autoriteter kan forstås som utfordrende overfor denne autonomiteten, og er grunnen til at tros- og ytringsfriheten står høyt i kurs hos humanismen. Nettopp fordi den beskytter individet mot autoriteter som kan rokke ved de sannhetsregimene som de moderne sosiale- og kosmologiske forestillingene bygger på. Dette kan dermed legges til grunn for at sekularismen engasjerer seg i samfunnsdebatter med krav om hvordan man argumenterer i det offentlige ordskifte, som jeg har vist eksempler på fra Rana-debatten (se punkt 10.3.18).

Sekularisme som *sekularitet 3* er ikke en bevisst politisk eller moralfilosofisk holdning, men nettopp del av våre sosiale og kosmologiske forestillinger. Diskursteoretisk kan vi forstå disse som meningssystemer vi forstår verden med, som utelukker andre alternativer. På denne måten kan vi forstå utviklingen av eksklusiv humanisme som etablering av et eller flere sannhetsregimer som i vår sekulære tidsalder umuliggjør visse religiøse uttrykk. Dette kan forklare den relative enigheten om religionens plass i norsk offentlighet (se punkt 10.4.4.) *Sekularitet 3* legger dermed til rette for en overlappende konsensus, og spiller dermed en rolle i norsk offentlighet som konsoliderende.

Nå er det imidlertid ikke alle former for sekularisme som er like subtile og myke som Taylors *sekularitet 3*. Det finnes også de mer polemiske variantene, som ønsker en absolutt religionsfri offentlighet. I mitt analysemateriale finner vi representanter for hard sekularisme i den forstand at de betrakter menneskerettigheter og demokrati som sekulære rettigheter som

de væpner seg med i kampen mot religiøs fanatisme. I norsk sammenheng relateres sekularisme gjerne til sosiale religiøse praksiser som angivelig bryter med samfunnets moralske orden. I norsk sammenheng har dette de siste ti årene særlig vært knyttet til muslimers forhold til menneskerettigheter, der de anklages for å drive sosial kontroll av enkeltindivider. I Rana-debatten er det flere artikulasjoner som hevder sekulære verdier over religiøse. Argumentet er at religiøse ytringer skal likestilles med andre ytringer, og være gjenstand for den samme moralske bedømmingen. På denne måten tar sekularismen en rolle som moralsk dommer overfor religion i norsk offentlighet.

Sekularismen forstår seg selv som universell og rasjonell. I sine mest radikale uttrykk reduseres alle alternative meningssystemer som ikke bekjenner seg til den samme rasjonalismen til overtro. Sekularismens rolle som moralsk overlegen religion, avskriver en hver form for moral med *overjordisk opphav*. Dette er uttrykk for sekularismens selvforståelse som universell rasjonalisme, og som i følge Asad er fundamentert i liberalismens myte om at den representerer antiteser overfor religionens irrasjonelle lidenskap og partikularitet (se punkt 8.5.3). Dermed tar sekularismen en liberaliserende rolle i samfunnet ved at den skal frelse folket fra moralske, ontologiske og epistemologiske blindveier, ledsaget av religion (se punkt 8.5.4).

Ved å trekke inn diskursteori og Asads forståelse av sekularisme som relaterer seg til Foucaults tenkning, kombinert med de øvrige sekularismeteorierne, har jeg vist en tosidighet ved sekularismebegrepet. På den ene siden kan vi forstå de ulike representasjonene av sekularisme som ulike politiske og moralske verktøy for hvordan forholdet mellom stat og religion skal fortone seg. Samtidig er det med et diskursteoretisk perspektiv grunn til å argumentere for at selv den mykeste og moderate sekularisme er uttrykk for diskursiv makt.

Denne forståelsen dreier seg om at sekularismen etablerer sannhetsregimer som blir definerende for allmennhetens syn på sekularitet og religion. Med denne forståelsen kan en tenke seg at den myke sekularismen, som den norske staten representerer, spiller en rolle i norsk offentlighet som disiplinerende ved at den definerer et medborgerskap på sekulære premisser. Dermed konstruerer den sekulære staten sekulære identiteter (se punkt 8.5.4). En slik forståelsesramme innebærer en kritikk av den moderate sekularismens ambisjoner om å legge grunnlag for mangfold, da den snarere kommuniserer én norsk identitet tuftet på eksklusiv humanisme, sterkt preget av hva den ikke er, nemlig religiøs. Disse mekanismene

ligger 'under overflaten'. Protagonistene bak moderat sekularisme kan godt være autentiske i forhold til argumentasjonen om at den sekulære staten skaper et sunt mangfold, mens resultatet snarere blir en mer homogen norsk identitet. Dette er nok også noe av det motstanderne av sekularisme frykter, blant annet representert i mitt materiale av Rana.

Inntil de siste 50 årene har Norge vært et nokså religiøst homogent samfunn (se punkt 5.2.5 og 6.1). Dette har endret seg på to måter, gjennom pluralisering på den ene siden, og sekularisering på den andre. At den norske staten stadig sekulariseres er en pågående prosess, som med lange historiske røtter, likevel kan betraktes som moderne, fordi det ser ut som statens bånd til DNK nå er i ferd med å løsne, og det er tendenser på individnivå som viser at stadig flere definerer seg selv som ateister og agnostikere. Disse to tendensene henger sammen, om vi følger Asad, nemlig fordi at en stadig mer sekulær stat vil generere sekularisering også på individnivå. Sekularismen kan på den måten spille en subtil sekulariserende rolle i norsk offentlighet, selv om målet måtte være å ivareta tros- og livssynspluralismen. I tillegg er sekularismen, i alle dens variasjoner, kritisk til statskirkeordningen. Denne er et demokratisk problem som ikke harmonerer med norsk tros- og livssynspluralisme (se punkt 6.2, 7.4, 8.9.7, 10.1, 10.3.2 og 10.3.4)

11.2 *Hvilke representasjoner av sekularisme preger norsk religionsdebatt?*

Min analyse har vist at sekularismen representeres i mange varianter i norsk religionsdebatt. Det er også interessant at det er grunn til å argumentere for at det foreligger en grunnleggende myk og subtil sekularisme hos nesten alle debattantene, liknende *sekularitet 3* (se punkt 8.8.2 og 10.4.4). Debatten om religionens plass i norsk offentlighet kan dermed virke mindre polarisert enn først antatt. Denne representasjonen av sekularisme verifiserer Casanovas tese om at det oppfattes som et demokratisk problem dersom religiøse aktører posisjonerer seg tett mot statens maktorgan, samtidig som det verdsettes som en demokratisk verdi at religiøse aktører deltar i den sivile offentlighetens ordskifte (se punkt 7.7). Enigheten kan også verifisere Asads sekularismeteorier om at den sekulære staten utøver diskursiv makt overfor andre diskurser i samfunnet, og på den måten konstruerer sekulære identiteter.

I forhold til religiøse aktørers deltakelse i samfunnsdebatten er det imidlertid uenigheter om hvilke argumentasjonsformer som aksepteres. Rana-debatten består både av dem som mener

den sivile offentligheten skal være totalt restriksjonsfri og åpen for det frie argument, og dem som mener at også den sivile offentligheten skal fortone seg i henhold til Habermas' diskursprinsipp, som vil si at alle deltakerne i debatten må argumentere på en måte som kan aksepteres av alle berørte parter (se punkt 8.9.1-5 og 10.4.5). Det vil si at religiøse må oversette sine argumenter til et sekulært språk. Dette vitner om representasjoner av både moderat sekularisme, og ideologisk sekularisme.

Den moderate sekularismen fordrer at staten må være sekulær, som vil si at den forholder seg nøytral overfor tros- og livssynsspørsmål (se punkt 8.4). Kun på denne måten kan staten legge til rette for en sunn og velfungerende pluralitet. Jeg har vist artikuleringer i Rana-debatten som representerer denne sekularismen (se punkt 10.3.1 og 10.4.3).

Den ideologiske sekularismen argumenterer også for at staten må være sekulær, men hensikten bak skiller seg fra den moderate sekularismen, fordi den forfekter en religionsfri offentlighet, ikke bare i de politiske og statlige sfærene, men også i den sivile offentligheten. Dette representeres av oversettingskrav og ulike utelukkelsesprosedyrer som henviser religion til den private sfære. Ideologisk sekularisme av denne sorten representeres i Rana-debatten (se Punkt 10.4.3)

Ideologisk og moderat sekularisme er imidlertid ikke enhetlige diskurser, men innleirer andre diskurser som judeokristen sekularisme og laïsisme.

Den judeokristne sekularismen representert i Rana-debatten trekker på den kristne kulturarvdiskursen for å forklare de liberale og sekulære verdiene det norske samfunnet angivelig er tuftet på. Denne representeres av et ideologisk uttrykk som bruker denne kulturarven til å markere overlegenhet overfor andre kulturtradisjoner, og den representeres av en mer moderat modell som fokuserer på hvordan disse verdiene kan legge grunnlaget for velfungerende pluralisme (se punkt 10.3.11, 10.3.12 og 10.4.3).

Laïsismen som representeres i debatten hever universelle menneskerettigheter over andre alternative krav på universelle moralske lover, og er dermed eksplisitt i sin polemikk mot religiøse uttrykk utenfor de private sfærer (se punkt 10.3.8, 10.3.10, 10.3.13, 10.3.15 og 10.4.3)

På bakgrunn av disse funnene, og teoriene tatt i betraktning, mener jeg sekularismens rolle i norsk offentlighet er en mangefasettert kategori, da den representeres av et bredt spekter av ulike former for sekularisme. Med moderat og myk sekularisme i den ene enden av skalaen, og en hard og ideologisk i den andre, er det åpenbart at det ikke er én forståelse hverken av sekularismen selv, eller dens forhold til religion og religiøsitet. Alle argumenterer for at de verdsetter pluralismen, og av respekt for enkeltindividents rettigheter, ikke vil diktere overfor folket hva de skal tro og mene. Samtidig ligger det en diskursiv dannelsesprosess under overflaten, som kan vitne om en definisjonsmakt overfor medborgerskapet, som fører norsk identitet i en sekulær retning. Det er derfor relevant å spørre seg om representasjonene av sekularisme i norsk offentlighet er uttrykk for kultursjåvinisme eller om de danner grunnlag for et genuint mangfold. Eventuelt om de representerer begge deler. Jeg tror det siste er tilfellet.

12. Litteratur

An-Na'im, Abdullahi (2009): *Islam and the Secular State*. Cambridge: Harvard University Press.

Asad, Talal (2003): *Formations of the Secular – Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press.

Bangstad, Sindre (2009): *Sekularismens ansikter*. Oslo: Universitetsforlaget.

Barker, Chris (2008): *Cultural Studies. Theory and Practice*. Los Angeles: Sage Publications (CA).

Beckford, James A. (2003): *Social Theory & Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bellah, Robert N. (2010): 'Confronting Modernity' i Warner, Brian, Jonathan VanAntwerpen, og Craig Calhoun (Red.) (2010): *Varieties of Secularism in A Secular Age*. Cambridge: Harvard University Press.

Botvar, Pål Ketil (2010a): 'Endringer i nordmenns religiøse liv' i Botvar, Pål Ketil og Ulla Schmidt (Red) (2010): *Religion i dagens Norge – Mellom sekularisering og sakralisering*. Oslo: Universitetsforlaget.

Botvar, Pål Ketil (2010b): 'I skjæringsfeltet mellom det offentlige og private' i Botvar, Pål Ketil og Ulla Schmidt (Red) (2010): *Religion i dagens Norge – Mellom sekularisering og sakralisering*. Oslo: Universitetsforlaget.

Brown, Wendy (2010): 'The Sacred, the Secular, and the Profane: Charles Taylor and Karl Marx' i Warner, Brian, Jonathan VanAntwerpen, og Craig Calhoun (Red.) (2010): *Varieties of Secularism in A Secular Age*. Cambridge: Harvard University Press.

Butler, Jon (2010): 'Disquieted history in A Secular Age' i Warner, Brian, Jonathan VanAntwerpen, og Craig Calhoun (Red.) (2010): *Varieties of Secularism in A Secular Age*. Cambridge: Harvard University Press.

Casanova, José (1994): *Public Religions in the Modern World*. Chicago: The University of Chicago Press.

Casanova, José (2006): 'Globala religiösa trender kring millenieskiftet' i Almqvist, Kurt og Erik Wallrup (Red.) (2006): *Religionens framtid: Perspektiv från Engelsbergsseminariet 2001*. Stockholm: Bokförlaget Atlantis.

Clarke, John (2008) 'Reconstructing Nation, state and welfare: the transformation of welfare states', i Seeleib-Kaiser, Martin (Red.) (2008) *Welfare State Transformations: Comparative Perspectives*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Davie, Grace (2007): *Sociology of Religion*. London: Sage Publications.

- During, Simon (2010): 'Completing Secularism: The Mundane in the Neoliberal Era' i Warner, Brian, Jonathan VanAntwerpen, og Craig Calhoun (Red.) (2010): *Varieties of Secularism in A Secular Age*. Cambridge: Harvard University Press.
- Foucault, Michel (1999): *Diskursens orden*. Oslo: Spartacus forlag A/S.
- Grimen, Harald (2004): *Samfunnsvitenskapelige tenkemåter*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Habermas, Jürgen (1999): 'Om diskursetikk og herredømmefri samtale' i Habermas, Jürgen (Red.) (1999): *Kraften i de bedre argumenter*. Oslo: Ad Notam Gyldendal AS.
- Henriksen, Jan-Olav og Ulla Schmidt (2010): 'Religionens plass og betydning i offentligheten' i Botvar, Pål Ketil og Ulla Schmidt (Red.) (2010): *Religion i dagens Norge – Mellom sekularisering og sakralisering*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Hervieu-Léger, Danièle (2000): *Religion as a Chain of Memory*. Paris: Polity Press.
- Hurd, Elizabeth Shakman (2008): *The Politics of Secularism in International Relations*. Princeton: Princeton University Press.
- Høeg, Ida Marie (2010): 'Religiøs trading' i Botvar, Pål Ketil og Ulla Schmidt (Red.) (2010): *Religion i dagens Norge – Mellom sekularisering og sakralisering*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Jacobsen, Janet R. og Ann Pellegrini (2008): 'Introduction – Times like these' i Jacobsen, Janet R. og Ann Pellegrini (Red.) (2008): *Secularisms*. Durham: Duke University Press.
- Jacobsen, Knut A. (Red) (2001): *Verdensreligioner i Norge*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Jørgensen, Marianne Winther og Louise Phillips (1999): *Diskursanalyse som teori og metode*. Fredriksberg: Roskilde Universitetsforlag.
- Kahl, Sigrun (2009): 'Religious Doctrines and Poor Relief: A Different Casual Pathway' i van Kersbergen, Kees og Philip Manow (red.) (2009): *Religion, Class Coalitions, and Welfare*. New York: Cambridge University Press.
- Lundby, Knut (2010): 'Medier som ressurs for religion' i Botvar, Pål Ketil og Ulla Schmidt (Red.) (2010): *Religion i dagens Norge – Mellom sekularisering og sakralisering*. Oslo: Universitetsforlaget.

Mahmood, Saba (2010): 'Can Secularism Be Other-Wise?' i Warner, Brian, Jonathan VanAntwerpen, og Craig Calhoun (Red.) (2010): *Varieties of Secularism in A Secular Age*. Cambridge: Harvard University Press.

Milbank, John (2010): 'A Closer Walk on the Wild Side' i Warner, Brian, Jonathan VanAntwerpen, og Craig Calhoun (Red.) (2010): *Varieties of Secularism in A Secular Age*. Cambridge: Harvard University Press.

Modood, Tariq (2007): *Multiculturalism: A Civic Idea*. Cambridge: Polity Press.

Persson, Per Erik (1971): *Att tolka Gud i dag – Debattlinjer i aktuell teologi*. Lund: CWK Gleerup Bokförlag.

Schjørring, Jens Holger og Torkild Bak (Red.) (2008): *Fra modernitet til pluralisme*. Fredriksberg: Anis.

Schmidt, Ulla (2010): 'Norge: et religiøst pluralistisk samfunn?' i Botvar, Pål Ketil og Ulla Schmidt (Red.) (2010): *Religion i dagens Norge – Mellom sekularisering og sakralisering*. Oslo: Universitetsforlaget.

Taylor, Charles (2007): *A Secular Age*. Cambridge: Bellknap Press.

Upublisert

Døving, Cora Alexa (2011): 'Religionens omveier – det sekulære argument i *hijab*debattene', skal trykkes i Bangstad, Sindre, Oddbjørn Leirvik og Ingvill Thorson Plesner (Red.) (Upubl.): *Sekularisme på norsk*. Oslo: Unipub.

Leirvik, Oddbjørn (2011): 'Religionsdialog, sekularitet og et felles forpliktende språk', skal trykkes i Bangstad, Sindre, Oddbjørn Leirvik og Ingvill Thorson Plesner (Red.) (Upubl.): *Sekularisme på norsk*. Oslo: Unipub.

Roald, Anne Sofie (2011): 'Muslimske reaksjoner på norsk sekularisering og sekularisme', skal trykkes i Bangstad, Sindre, Oddbjørn Leirvik og Ingvill Thorson Plesner (Red.) (Upubl.): *Sekularisme på norsk*. Oslo: Unipub.

Internett

Aarnes, Asbjørn (2008): 'Dristigst og farligst', *Aftenposten*, 28.02.2008. Url: <http://www.aftenposten.no/meninger/debatt/article2283598.ece> (lest 13.01.2011).

- Audin, Arild (2008): 'Reis hjem', *Aftenposten*, 28.02.2008. Url: <http://www.aftenposten.no/meninger/debatt/article2283603.ece> (lest 31.01.2011).
- Bangstad, Sindre (2008) 'Det norske ranaskriket', *Aftenposten*, 26.05.2008. Url: <http://www.aftenposten.no/meninger/debatt/article2445548.ece> (lest 22.01.2011)
- Blandhol, Sverre (2008): 'Ranas mange stemmer', *Aftenposten*, 06.03.2008. Url: <http://www.aftenposten.no/meninger/debatt/article2297856.ece> (lest 18.01.2011).
- Brun-Pedersen, Jens (2008): 'Norge er ikke sekulært', *Aftenposten*, 26.02.2008. Url: <http://www.aftenposten.no/meninger/debatt/article2278900.ece> (lest 11.01.2011).
- Casanova, Jose (2007): 'Secular, secularizations, secularisms', *The Immanent Frame*: <http://blogs.ssrc.org/tif/>, URL: <http://blogs.ssrc.org/tif/2007/10/25/secular-secularizations-secularisms/> (Lest 03.12.2010).
- Egeland, John Olav (2008): 'Den sekulære toleransen', *Dagbladet*, 26.02.2008. Url: <http://www.dagbladet.no/nyheter/2008/02/26/528012.html> (lest 10.01.2011).
- Herland, Hanne Nabinthu (2008): 'Debatten er ensidig', *Aftenposten*, 27.02.2008. Url: <http://www.aftenposten.no/meninger/debatt/article2282093.ece> (lest 12.01.2011).
- Heier, Ingvild (2008): 'Skal religiøse følelser fredes nå?', *Aftenposten*, 06.03.2008. Url: <http://www.aftenposten.no/meninger/debatt/article2297855.ece> (lest 18.01.2011).
- Kalleberg, Ragnvald (1997): 'Habermas og kraften i de bedre argumenter', *Aftenposten*, 18.09.1997. Url: <http://www.aftenposten.no/meninger/kronikker/article1121160.ece> (lest 07.05.2011)
- Kloster, Sven Thore og Gard Lindseth (2008): 'Er tro marginalisert?', *Aftenposten*, 28.03.2008. Url: <http://www.aftenposten.no/meninger/debatt/article2332310.ece> (lest 21.01.2011).
- Leirvik, Oddbjørn (2008): 'Religionsdialog og sekularitet' i *Kirke og kultur*, 2008 nr 5. Se http://www.idunn.no/ts/kok/2008/05/religionsdialog_og_sekularitet?languageId=2 (lest 15.04.2011).
- Lem, Gunn Hild (2008): 'Guds plass i Norge', *Aftenposten*, 28.02.2008. Url: <http://www.aftenposten.no/meninger/debatt/article2283597.ece> (lest 13.01.2011).

- Lov om grunnskolen og den vidaregåande opplæringa (opplæringslova)* (2008): www.lovdata.no, Url: <http://www.lovdata.no/all/tl-19980717-061-001.html#1-1> (lest 15.04.2011)
- Nortvedt, Per (2008): 'Religiøse dogmer er ikke objektive', *Aftenposten*, 27.02.2008. Url: <http://www.aftenposten.no/meninger/debatt/article2281158.ece> (lest 11.01.2011).
- Ottosen, Espen (2008): 'Da Rana fikk rett', *Aftenposten*, 11.03.2008. Url: <http://www.aftenposten.no/meninger/spaltister/ottosen/article2306470.ece> (lest 20.01.2011).
- Rana, Mohammad Usman (2008a): 'Den sekulære ekstremismen' i *Aftenposten* 25.02.2008. Url: <http://www.aftenposten.no/meninger/kronikker/article2274868.ece> (lest 11.01.2011).
- Rana, Muhammad Usman (2008b): 'En paradoksal debatt', *Aftenposten*, 02.03.2008. Url: <http://www.aftenposten.no/meninger/debatt/article2287708.ece> (lest 17.01.2011).
- Rasmussen, Sara Azmeh (2008): 'Garanti for mangfold', *Aftenposten*, 29.02.2011. Url: <http://www.aftenposten.no/meninger/debatt/article2284475.ece> (lest 13.01.2011).
- Ringstad, Svein (2008): 'Jeg hadde rett!', *Aftenposten*, 15.03.2008. Url: <http://www.aftenposten.no/meninger/debatt/article2314843.ece> (lest 21.01.2011).
- Stangehelle, Harald (2008): 'Det gudløses triumf', *Aftenposten*, 01.03.2008. Url: <http://www.aftenposten.no/meninger/debatt/article2287010.ece> (lest 13.01.2011).
- Store norske leksikon: om deisme*, URL: <http://snl.no/deisme> (lest 15.04.2011).
- Storhaug, Hege (2008): 'Hvilket makabert svik!', *Aftenposten*, 25.02.2008. Url: <http://www.aftenposten.no/meninger/debatt/article2277486.ece> (lest 10.01.2011).
- Whist, Jon Ole (2008): 'Må nedkjempes med ord', *Aftenposten*, 29.02.2008. Url: <http://www.aftenposten.no/meninger/debatt/article2285376.ece> (lest 13.01.2011).

